B23
.P56
Ser. 2
v. 22/23
Philosophische Vorträge.

LIBRARY OF PRINCETON
APR 2 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Acht Abhandlungen

Herrn Professor Dr.

Karl Ludwig Michelet

zum

90. Geburtstag

als Festgruss dargereicht

von

Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft.

Leipzig,
C. E. M. Pfeffer.
1892.

I. Serie: Heft 22/23.

Hochverehrter Herr Professor!

Die Philosophische Gesellschaft hatte geplant, Ihnen zu Ihrem neunzigsten Geburtstag mit der mündlichen Beglückwünschung zugleich eine gedruckte Huldigungsschrift zu überreichen in Gestalt eines Sammelheftes, das aus Beiträgen vermischten Inhalts von Mitgliedern der Gesellschaft bestehen sollte. Widrige Umstände haben die Herstellung der Druckschrift verzögert. Wir bitten Sie, auch heute noch die endlich fertig gewordene anspruchslose Gabe als ein bescheidenes Zeichen der Gesinnungen der Gesellschaft für Sie freundlich entgegenzunehmen.

Die Philosophische Gesellschaft fühlt sich mit Ihnen dauernd aufs innigste verbunden. Sie gehören zu den Stiftern der Gesellschaft; Jahrzehnte lang haben Sie mit unermüdlicher Sorgfalt des Amtes des Schriftführers in ihr gewaltet. Sie haben den in der Gesellschaft waltenden Geist wesentlich beeinflusst und in ihre Verhandlungen nachdrücklich und mit hoher Geisteskraft eingegriffen. Sie haben ihre Geschichte geschrieben, ihre äussere und ihre innere Geschichte. Der Ruhm Ihres weithin bekannten und verehrten Namens kommt der Gesellschaft zugute. Die Dankbarkeit für Sie wird in der Gesellschaft niemals erkalten.

Mit inniger Freude sehen wir Sie, zu hohen Jahren gediehen, immer noch rüstig und geistesmächtig an der wissenschaftlichen Arbeit des Jahrhunderts teilnehmen. Wenn Ihnen an dem Tage, wo Sie in das zehnte Jahrzehent Ihres an Arbeit und Erfolg fruchtbaren Lebens eingetreten sind, in weiten

Kreisen Deutschlands und des Auslandes lebhafte Huldigungen bereitet worden sind, so durfte die Philosophische Gesellschaft nicht zurückstehen. Nicht immer hat sie sich Ihrer Zufriedenheit zu erfreuen gehabt. Die Jüngeren sind anders geworden, als Sie es gewünscht hätten, und Sie haben Ihnen auch herben Tadel nicht ersparen zu dürfen geglaubt. Indessen, das kann die verehrungsvolle Anhänglichkeit der Mitglieder der Gesellschaft an Sie nicht beeinträchtigen, und wir dürfen darauf vertrauen, dass auch Sie sich noch immer gern und freudig in dem Kreise der Gesellschaft heimisch fühle.

Wir erblicken in Ihnen ein lebendiges Beispiel, wie gründliches Philosophieren und vertrauter Umgang mit den Idealen der Menschheit jung und lebenskräftig erhält. Mögen Sie noch lange uns als Vorbild hohen Strebens und jugendlicher Daseinsfreudigkeit vorleuchten und sich eines an allen guten Gaben reich gesegneten Alters erfreuen!

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
FEB 9 1952

Realismus und Naturalismus in der Kunst.

Von

Adolf Lasson.

1. Natur und Kunst.

Vielgebrauchte Schlagwörter, bei denen sich doch selten jemand etwas Bestimmtes denkt, kommen wohl überall vor, aber nirgends in dem Maasse, wie auf ästhetischem Gebiete. Solche Schlagwörter, und zunächst nichts weiter, sind auch die geläufigen Ausdrücke Realismus und Naturalismus. In der Stimmung des Augenblicks liegt es begründet, dass diese Ausdrücke heutzutage in jedermanns Munde sind. Die einen denken damit etwas hervorragend Rühmenswertes, die anderen etwas ebenso Verächtliches zu bezeichnen; alle wollen damit die unterscheidende Grundrichtung im Kunstbetriebe des gegenwärtigen Geschlechtes den früheren Geschlechtern gegenüber charakterisieren. Die wenigsten aber würden, wenn man sie ernstlich auf ihr Gewissen befragte, imstande sein, mit einiger Deutlichkeit zu sagen, was sie denn nun eigentlich bei dem Gebrauche jener Ausdrücke im Sinne haben. So mag sich der Versuch rechtfertigen, mit einigem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit festzustellen, wie sich jene Ausdrücke im ästhetischen Urteil mit wirklichem Vorteil für die Bezeichnung wesentlicher Unterschiede am Gegenstande verwenden lassen. Einige ganz elementare Betrachtungen werden dafür ausreichen.

Zunächst mag soviel als ausgemacht gelten, dass Realismus und Naturalismus Stil-Arten, Arten der ästhetischen Formengebung bezeichnen. So sind sie zusammenzuordnen mit einem dritten Begriff, dem Idealismus, der hier nicht weiter selbständig zu erörtern ist; nur um durch den Unterschied von ihm die beiden vorgenannten Begriffe in helleres Licht stellen zu können, muss der Idealismus, soweit er eine Stilform bezeichnet, mit erwähnt werden.

Den Unterschied von Realismus und Naturalismus einerseits, Idealismus andererseits ist man meistens geneigt dahin zu fassen, dass letzterer eine besondere Art von subjektiver Auffassung des künstlerisch darzustellenden Gegenstandes bezeichne, die ersteren beiden aber den Gegenstand wiedergeben,

wie er an sich, wie er in seiner eigentlichen wahren Natur ist. In Folge dieses gemeinsamen Gegensatzes zum Idealismus fliessen denn auch die beiden Begriffe Realismus und Naturalismus leicht in einander über; höchstens dass der letztere Ausdruck noch einen schärferen Grad, eine grössere Entschiedenheit in der gemeinsamen Richtung bezeichnet. Wegen der angestrebten sogenannten Wahrheit nennt man diese Richtung auch wohl auf italienisch Verismo, Wahrheitsstreben.

Diese Auffassung ist nun ganz augenscheinlich falsch. Jene Stilrichtung soll also darauf ausgehen, den Gegenstand darzustellen, wie er an sich, wie er in Wahrheit ist. Aber ein solches An-sich wird nicht gefunden, weder im Himmel noch auf Erden oder unter der Erde. Ein und derselbe Gegenstand bietet sich der Betrachtung in einer unerschöpflichen Fülle von immer wechselnden Formen dar. Der Berg ist am Morgen rötlich angehaucht, und seine Gliederung verschwimmt im blauen Duft; im hellen Sonnenlichte steht er kahl und nüchtern oder festlich heiter und strahlend da, dass man ihm die Rippen zählen kann; am Regentag oder im Nebel zerfliesst er trübselig in eine blosse Ahnung, ein graues, kläglich dreinschauendes Gespenst. Wie sieht nun der Berg wirklich, wie sieht er an sich aus? Ein und derselbe Mensch ist bald satt, bald hungrig, bald aufgelegt, bald abgespannt, still oder aufgeregt, traurig oder vergnügt: ganz unmöglich, einen Menschen anders zu sehen als in einer bestimmten Stimmung, Lage, Umgebung. Dieser Mensch soll dargestellt werden, wie er an sich ist; wie ist das zu machen? Und so ist es bei allen Dingen, allen Personen, allen Begebenheiten. Das An-sich, der wahre Gegenstand wird nicht gefunden, ist nicht gegeben; will man es gleichwohl haben, so muss man es erst herausarbeiten, erzeugen, erfinden, und das geht nicht anders als in subjektiver Auffassung.

Aber gesetzt selbst, das An-sich eines Gegenstandes wäre wirklich ganz unmittelbar gegeben, so entstände die Frage: wem wäre es gegeben? Nicht zwei Menschen haben den gleichen Sehapparat, dieselbe Uebung im Sehen, die gleiche Stimmung oder Auffassung, und ein und derselbe Mensch sieht denselben Gegenstand, ganz abgesehen von dessen wechselnden Beschaffenheiten, zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stimmungen, Lagen, Interessen völlig verschieden. Was uns gestern entzückte, verstimmt uns heute; was uns früher anlachte, erscheint uns später trübe, gleichgültig, langweilig. Nicht einmal durch mechanische Veranstaltung wird diese Relativität in der Art, wie uns jeder Gegenstand gegeben ist, ausgeschaltet. Nicht bloss der Photograph, selbst der Photographenapparat hat seine individuellen Manieren; auf einer englischen Platte in einer

englischen Camera aufgenommen, sieht unser deutscher Kaiser selber englisch aus. Ein ausgestopftes Thier, ein mit Conservierungsflüssigkeit dauerhaft gemachter Leichnam würde immer noch die Auffassung und das besondere Vermögen des Technikers ausdrücken, der diese wahrheitsgemässen Kunstwerke hergestellt hätte. Diese durchgehende Relativität und Subjektivität in allen unseren Wahrnehmungen und Äusserungen macht der Skeptiker geltend, um das Erkenntnisvermögen zu verdächtigen, — mit zweifelhaftem Rechte; mit besserem Rechte darf man sie gegen die plumpe und gedankenlose Ansicht geltend machen, als gäbe es ein An-sich, eine Wahrheit der Dinge, die man nur so auf der Strasse aufzulesen brauchte, ohne dass die Innerlichkeit des Betrachters, seine Auffassung und Stimmung irgend dabei mitsprechen dürfte.

Zudem, die Wirklichkeit der Dinge ist ein unlösbarer eigener Zusammenhang dieser Dinge, und dieser entzieht sich als solcher mit allen ihm zugehörigen Einzelheiten jeder Auffassung, jeder Aussprache, zumal jeder Darstellung auch da, wo die Frechheit und Gemeinheit am ungeniertesten sich geben möchte. Man überlege sich nur, welche Stadien jeder von uns durchzumachen hat von dem Augenblicke an, wo er früh morgens aus dem Bette steigt, bis dahin, wo er nach den nötigsten Vorbereitungen es wagen darf, sich den Blicken anderer Menschen darzubieten. Ganz genau so ist es bei den grossen Männern, den Helden und Heldinnen, von denen die Dichter singen, die die Maler und Bildhauer darstellen, auch gewesen. Wer die sogenannte Wirklichkeit geben wollte, müsste alles wiedergeben, was vorkommt; unterschlägt er irgend etwas, so giebt er nicht die Wirklichkeit, sondern eine Auswahl, und diese unvermeidlich nach subjektivem Gesichtspunkt und eigener Auffassung.

Es ist aber weiter ein offenbarer Irrtum, alles, was in der Natur, was in der Wirklichkeit unter anderem auch vorkommt, nun auch im strengeren Sinne des Wortes für etwas Natürliches, etwas Wirkliches auszugeben. Denn gerade das Meiste geschieht nebenbei und ohne Beziehung zu dem, was eigentlich die Sache selbst ist. Wahr nennen wir das, worin die Sache selbst, ihr Wesen und Begriff zur Erscheinung kommt; das Gemeine und Gewöhnliche ist deshalb, weil es das Häufigste ist, nicht auch das Wahre und Wirkliche. In der Natur giebt es viel sehr Unnatürliches, und die Wirklichkeit zeigt uns in ihren oft sehr sinnlosen und willkürlichen Gebilden sehr viel Wesenloses und Unwahres Wer das Wirkliche, das Natürliche, das Wahre unter diesem Wust herausfinden will, der muss erst fleissig danach suchen, und wer nicht besonders dafür begabt ist, der findet es auch so nicht. Der Unbegabte lässt sich täuschen

und nimmt statt des Wahren das Wahnwitzige, Verstümmelte, Verschrobene, Monströse, das ja ebensogut vorkommt, wie das Gegenteil, und wie er es nimmt, so möchte er es uns für das Wahre geben. Sich durch solche angebliche Wahrheit locken lassen, hiesse nichts anders, als durch eine ganz besonders dumme und widerwärtige Art von Superstition geknechtet werden.

Und nun in der künstlerischen Darstellung, — wie in aller Welt will man es anfangen, das Wirkliche, auch nur soweit man es fassen kann, nach seinem eigenen unerschöpflichen Zusammenhange darzustellen! Wir sitzen vor der Bühne; der Vorhang thut sich auf. Was wir sehen sollen, muss sich auf diesem engen Raum bei künstlicher Beleuchtung in drei, vier, höchstens fünf Stunden abspielen; die Zumutung, noch länger zuzuschauen scheitert einfach an dem physischen Unvermögen. In diesen wenigen Stunden muss sich vor uns ein geschlossenes Ganzes menschlicher Zustände, Thaten und Geschicke abwickeln; wo kommt jemals dergleichen in der Wirklichkeit ausser dem Theater vor! Caesar oder Wallenstein lebten in Berührung mit Zehntausenden ihrer Zeitgenossen; auf der Bühne müssen sie sich mit zehn oder zwanzig oder höchstens hundert begnügen. Oder zieht man den Fabrikarbeiter oder die Verkäuferin in der Markthalle als dramatische Helden vor, — es ergiebt sich ganz dieselbe Notwendigkeit, die tausendfachen Beziehungen und Berührungen, in denen sie in der Wirklichkeit stehen, auf eine übersichtlich knappe Zahl, die das Wesentlichste heraushebt, zurückzuführen. Ein Gemälde fülle eine ganze grosse Wand eines gewaltigen Raumes: was will das sagen gegen die weite Gotteswelt und ihre Unendlichkeit! Schliesslich kommt doch der Rahmen rechts und links, oben und unten, und macht der weiteren Darstellungslust ein Ende. Was aber innerhalb des Rahmens ist, muss irgendwie ein einheitliches Ganzes sein, nicht so wie es vorkommt, ein zufällig durcheinander gewürfelter Wirrwarr unzusammengehöriger Dinge, oder das Gemälde wird sich wie das Werk eines Verrückten ausnehmen. Und so ist es in jeder Kunst. Gegeben ist ein enger Raum und eine gemessene Zeit; was dargestellt werden kann, ist immer nur ein Auszug, ein verdichteter, abgekürzter Ausdruck des Wirklichen, das Wesen der Sache, die Hauptsache, das Wahre an der Sache, — und das lässt sich nicht anders geben als in subjektiver Auffassung, vermittelt durch das Vermögen des Künstlers.

Es giebt eine realistische Baukunst und eine realistische Musik; und doch würde es ganz unmöglich sein, den wahren, den wirklichen Gegenstand nachzuweisen, den diese Künste so wiedergäben, wie er an sich ist. Nachahmend sind gewiss auch

diese Künste und bearbeiten in der Wirklichkeit gegebene Motive zu ästhetischem Zwecke mit den ihnen eigentümlichen Mitteln. Klingt bei ihnen die natürliche Vorlage, die sie weitergestalten, nur entfernt an, so kommt darin nur deutlich zum Vorschein, was aller Kunst eigentümlich ist, dass sie das unmittelbar Natürliche, in gemeinem Sinne Wirkliche frei nach ihrem Zwecke benutzt und formt.

Und das muss sie wohl, schon ihrer Darstellungsmittel wegen. Die Kunst kann es mit ihren Mitteln nirgends und schlechterdings nicht auf Täuschung absehen, sondern nur auf das, was man Illusion nennt, eine Nachgiebigkeit an die Vorstellung, die in uns erregt werden soll, vermittelt durch die Thätigkeit unserer Phantasie, die wir walten lassen, so lange es uns beliebt, und die wir in jedem Augenblick auch wieder ausser Spiel setzen können. Die Poesie benutzt als Darstellungsmittel die Sprache; es ist ihr ganz unmöglich, die Sprache des wirklichen Lebens wiederzugeben, so wenig die der Vornehmen wie die der Geringen. Ob sie sich ans Versmass bindet oder nicht, — immer ist die Sprache der Poesie gebildete Schriftsprache in gewähltem Ausdruck, und sie ist es auch dann, wenn sie stellenweise sich mit den Redewendungen der Ungebildeten, der Rohen und Gemeinen schmückt. Die Wiedergabe von Gesprächen, wie sie im Drang des Lebens oder in der heiteren Musse des Salons wirklich geführt werden, wäre in der Kunst der direkte Unsinn. Der Maler hat die Farben auf seiner Palette; mit diesem kümmerlichen Behelf soll er die unermessliche Pracht des Sonnenlichts, allen Zauber menschlichen Inkarnats, die Wunder der Farben und Reflexe ausdrücken. Wollte er mit der Wirklichkeit in strengem Sinne wetteifern, er würde einfach lächerlich erscheinen in seinem Unvermögen; übersetzt er dagegen das von uns Gesehene in seine Sprache, in die Sprache seiner Kunst, so erblüht unter seiner Hand eine eigene, eine neue Welt, eine Welt voller Wunder und Herrlichkeiten, die ihren vollen Wert besitzt neben der Welt, wie wir sie draussen sehen, und weit über den Wert dieser Welt hinaus. Der Bildhauer hat zur Verfügung den Stein, das Metall, das Holz; er mag sie bemalen wie er will und kann: niemals wird es ihm gelingen, mehr zu erreichen als eine äusserliche, oberflächliche Analogie zu der Erscheinung der Dinge, wie sie uns draussen in der Wirklichkeit begegnet. Könnte er aber dasselbe leisten, wie der Wachsfigurenbildner, so würden wir ihn gewiss sehr bewundern; aber mit seiner Künstlerherrlichkeit wäre es zu Ende.

Darin besteht ja gerade für alle ohne Ausnahme der Wert und der Reiz des Kunstwerkes, dass der Künstler dies gesehen, dies aufgefasst, und das Gesehene und Aufgefasste gerade so

mit seinen Kunstmitteln wiederzugeben versucht hat. Man nehme dem Kunstwerk das Interesse, das es uns durch die Persönlichkeit des Künstlers, durch die Eigentümlichkeit seines Geistes, seiner Auffassung, durch die Liebenswürdigkeit, den Ernst, die Gründlichkeit seiner subjectiven Empfindung, sein technisches Streben und Vermögen einflösst: welches Interesse bliebe dann noch übrig? Dass wir das, was in den Königsschlössern oder in den Spelunken, in den Gerichtshöfen oder im Familienzimmer, im Kaufladen oder auf dem Sturzacker vorgeht, Prunkvolles oder Gemeines, Lächerliches oder Scheussliches, so wie es ist oder war, wiederholt sehen, — was soll uns daran beschäftigen oder fesseln? was geht es uns überhaupt an? wenn es nicht der Geist des Künstlers ist, dessen üppige Phantasie in schönem Wahnsinn Gebilde von unbekannten Dingen ausgebiert und uns in seine Welt, eine neue Welt, unwiderstehlich mit sich fortreisst, wo wir mit ihm empfinden, wie er sehen lernen und einen Auszug und Inbegriff der Welt in energischem Ausdruck aus seiner Hand dankbar entgegennehmen. Das ist dann die wahre Welt, die wahre Wirklichkeit der Dinge, die uns durch die schöpferische Kraft des Dichters, des Künstlers in seinem Werke einleuchtet, und dadurch erst erlangt Kunst überhaupt einen Wert. Wenn alle Kunst nach des edeln Schinkel treffendem Wort den Beruf hat, die innere, sichtbar gewordene Vernunft der Natur weiterzubilden, so ist des Künstlers hohes und eigentümliches Vermögen für diese Weiterbildung das Organ, das durch kein anderes zu ersetzen ist.

Das gilt nun für alle Kunst, für die realistische und naturalistische Kunst ebensowohl wie für die idealistische. Offenbar kann für den Realismus und den Naturalismus nicht dies das Charakteristische und Unterscheidende sein, dass sie die Dinge wiedergeben, so wie sie an sich, wie sie in Wirklichkeit sind, oder dass sie sie so wiederzugeben wenigstens versuchen; denn das wäre ein widersinniges, unmögliches und unkünstlerisches Bestreben. Wer nur nach Naturwirklichkeit strebt, sagt Goethe, erniedrigt sich auf die niedrigste Stufe. Die rein mechanische Reproduktion vermittelst der Photographie oder des Phonographen würde jedes solches Streben überflüssig machen und weit hinter sich zurück lassen. Da es aber ohne Zweifel eine realistische und eine naturalistische Kunstübung giebt, die ebenso ohne Zweifel ihre volle Berechtigung im weiten Zusammenhange des künstlerischen Bestrebens hat, so wird es geboten sein, ihre wahre Natur ausfindig zu machen, indem man von falschen Schlagwörtern und verkehrten Meinungen absieht.

Darin, dass der Anschluss an Natur und Wirklichkeit das einemal stattfände, das anderemal nicht, darin wäre das Kenn-

zeichen jedenfalls nicht zu suchen, das den Unterschied der Stilformen bezeichnet. Die realistische und die naturalistische Kunst geht genau ebenso wie die idealistische hindurch durch die subjektive Auffassung des Gegenstandes seitens des Künstlers, und bezieht ebenso daraus allen ihren Wert und ihre Bedeutung. Subjektive Auswahl des jedesmal Wertvollen und Interessanten und subjective Bearbeitung, Beleuchtung und Gestaltung des Vorwurfs ist das gemeinsame Kennzeichen aller Kunst. Dürfte man mit dem Namen Idealismus eben diese Subjektivität der Auffassung bezeichnen, durch die der Künstler seinen Gegenstand seiner Persönlichkeit angemessen zum Träger seiner Tendenzen und Ideen macht, so wäre also alle Kunst idealistisch, und aller Unterschied der Kunstübung könnte nur darin bestehen, dass sie in höherem oder geringerem Masse idealistisch ist, dass mithin das Element der Anpassung des Gegenstandes an das subjektive Bedürfnis des Künstlers, der darin zugleich der Vertreter seines Publikums ist, stärker oder schwächer hervortritt. Realismus und Naturalismus wären danach Unterarten des Idealismus; es handelte sich allein um ein Mehr oder Minder, und die Benennung geschähe nach dem vorwiegenden Element. Bedeutete Realismus insbesondere einen engeren Anschluss an die Wirklichkeit der Dinge, so würde sich ebenso ergeben, dass es keinen Idealismus geben kann ohne realistische Grundlage; ein Idealismus ohne solche Grundlage würde haltlos in der Luft schweben und niemandem verständlich sein, zu niemandes Herzen und Gemüt sprechen. Und in der That, so ist es. Noch in der ausschweifendsten Erfindung, im märchenhaft phantastischen Gebilde des Dichters wie des bildenden Künstlers ist es Wirklichkeit, Nachahmung, was uns die Sache verständlich macht, nicht bloss anklingend, sondern das Grundgewebe bildend für die bunte Mannigfaltigkeit der eingewirkten Figuren. Aller Idealismus ist realistisch, wie aller Realismus idealistisch ist. Die strenge Trennung der beiden Momente ist eine unwahre Einbildnng, eine in keiner Wirklichkeit begründete Abstraktion. Wo Kunst ist, da ist beides zugleich, Idealismus und Realismus, und der Realismus sondert sich vom Idealismus nicht dadurch, dass hier vorhanden wäre, was dort nicht vorhanden ist, sondern nur dadurch, dass gewisse Elemente, die in diesem auch vorhanden sind, nur minder entschieden und minder energisch vorhanden sind, in jenem stärker hervortreten, und umgekehrt.

2. Der Realismus.

Wir lassen fürs erste den Naturalismus beiseite und stellen aus der allen zugänglichen Erfahrung diejenigen Eigenschaften

fest, die nach dem allgemeinen Urteil einem Kunstwerk den Charakter eines realistischen aufprägen.

Jeder Gegenstand, der künstlerisch darzustellen ist, gehört einer Gattung an, aber jeder hat auch wieder innerhalb seiner Gattung seine unterscheidende Eigentümlichkeit. Des Künstlers Phantasie kann demzufolge sich vorwiegend an dasjenige halten, was dem Gegenstande mit den anderen seiner Gattung gemeinsam ist, oder an das, was dem Gegenstande seine unterscheidende Physiognomie giebt. Das Gattungsmässige ist das Abstrakte, Typische; das Singuläre ist das Charakteristische, Zufällige. Jedes stellt eine Seite der Wirklichkeit dar; denn in dem Gewebe der Wirklichkeit bildet das Begrifflich-Allgemeine den Aufzug, das Zufällig-Besondere den Einschlag. Keines von den beiden existiert getrennt für sich; alle Wirklichkeit zeigt beides in innigster Vereinigung. Der Unterschied liegt nur in einem Mehr oder Minder; die Frage ist, welches von beiden Elementen vorwiegt. Das Vorwiegen des Singulären, Charakteristischen ergiebt im Kunstwerk das, was man Realismus nennt; mithin ist sein Gegensatz zum Idealismus, in dem das Gattungsmässige überwiegt, nur ein relativer. Denn jener kann es nicht vermeiden, im Einzelnen die Gattung zu geben, und dieser wird irgendwie die Gattung in einzelner unterscheidbarer Gestaltung darstellen müssen. Der Idealist verliert sich in das akademisch Frostige, Blutlose, wo er das Schematische, abstrakt Gattungsmässige allzu einseitig betont; der Realist versinkt in das Gemeine und Triviale, wo seine Gestalten allzuwenig von universeller Bedeutung abbekommen haben. Der rechte Idealist nimmt an den Vorzügen des Realisten, der rechte Realist an denen des Idealisten seinen Teil. Die grossen Realisten sind Idealisten gewesen in ihrer Weise, und umgekehrt haben die grossen Idealisten nicht vermeiden können, dem Realismus den Tribut ihrer Huldigung darzubringen, um überhaupt verständlich zu werden und die Herzen der Menschen zu fesseln.

Das gleiche Verhältnis ergiebt sich unter einem zweiten Gesichtspunkt. Wir alle sind durch die sinnliche Wahrnehmung gebunden, und zugleich haben wir der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber eine gewisse Freiheit. Auf Grund des Wahrgenommenen bildet sich unsere Vorstellungswelt; aber sie bildet sich zum Teil im freien Spiel der Phantasie, indem wir gegebene Elemente nach unserem inneren Bedürfnisse, nach unserer besonderen Anlage, nach freier Auswahl verknüpfen und sondern. Dabei kann der Anschluss an das sinnlich Gegebene, es kann ebenso das freie Spiel der Umbildung mehr oder minder hervortreten. Die Welt, die wir in uns tragen, zeigt eben diesen doppelten Charakter und eben diese verschiedenen Bestand-

teile: das eine in ihr steht dem Sinnlichen, Diesseitigen, Natürlichen näher; das andere zeugt mehr von der freien Bildungskraft des Geistes und ist dem Sinnlichen gegenüber ein Transcendentes, eine Idealwelt, ein Uebernatürliches. Realistisch nun nennen wir in der Kunst die Richtung, welche sich fester an das Sinnliche und Diesseitige anschliesst, die eben deshalb mit Vorliebe sich in dem Gebiete des Nahen, des Gewöhnlichen, des häufig Vorkommenden, der Abhängigkeit von der Natur, der sinnlichen Bedürftigkeit und Gebundenheit bewegt. Eine idealistische Kunst findet ihren Gegenstand ausschliesslich auf den Höhen des Lebens, in dem, was selten und ausgezeichnet ist: schon ganz äusserlich genommen sind Helden, Götter, Mächtige und Reiche, ist alles, was in der Fülle des Glanzes und der Herrlichkeit strahlt, wobei die sinnliche Bedürftigkeit und die Schranke der Alltäglichkeit zurücktritt, das Ferne, Seltene, Fremdartige, das Himmlische und Hohe der bevorzugte Gegenstand ihrer Darstellung; grosse, weltumfassende Zwecke, freie Entschliessung, edle Bildung führen in ihr das Wort. Der Realist hat es mit Alltags-Schauspielen und Alltags-Sorgen zu thun; er bewegt sich am liebsten unter Menschen niedrigen Standes und in dem allgemein zugänglichen Kreise von Gedanken, Gestalten, Bedürfnissen und Zwecken.

Aber auch dieser Gegensatz ist doch nur relativ. Die künstlerische Darstellung, sei sie idealistisch oder realistisch, muss ein Interesse haben, mit dem sie uns zu fesseln vermag, und wer ins volle Menschenleben hineingreift, der muss einen Grund haben, warum er aus der unendlichen Fülle gerade dies herausgreift, das Ergriffene gerade so und nicht anders behandelt. Und dieses Interesse, dieser Grund ist immer idealer Natur, liegt in dem freien Spiel der Vorstellungen und unserm geistigen Bedürfnis. Auch unter diesem Gesichtspunkte also ist der Unterschied von Realismus und Idealismus ein Unterschied des Mehr oder Minder.

Den Realismus erkennen wir ferner an den Kunstmitteln, die er verwendet und an der Formengebung, die ihm geläufig ist. Während es die Art des Idealisten ist, in der Verwendung der Kunstmittel sich ein strenges Gesetz, ein Gesetz der Knappheit und Sparsamkeit aufzuerlegen, sich, was die Form anbetrifft, innerhalb eng gezogener Grenzen zu bewegen, dem zufälligen Belieben, dem Einfall und der Willkür Zügel anzulegen und ein sicheres Ebenmaass der Gestaltung bis in alle Einzelheiten durchzuführen: liebt es der Realismus, dies strenge Gesetz zu durchbrechen, die Fessel, die die zufällige Individualität bindet, zu sprengen, dem Reichtum der wirklichen Erscheinung entgegenzukommen mit einer Fülle der Erfindung, mit einer Unendlichkeit der Ausbreitung und des Ausblicks,

mit der unerwarteten Wendung, mit einer gewissen Zügellosigkeit, die das Paradoxe, das Barocke und Grotteske nicht ausschliesst. Anstatt des ruhig in sich Beharrenden, Maassvollen, Abgeklärten bietet uns der Realist Lärm und ungestüme Bewegung, Buntheit der Gestalten, eine grenzenlose Mannigfaltigkeit, Glanz und Pracht, Üppigkeit in Farben, Linien und Klängen. Er sagt gern auch das letzte Wort, er spitzt die Unterschiede zu bis zum herbsten Kontrast; Eindringlichkeit, Schärfe, Gewalt des Ausdrucks ist sein Element. Die heftigste Leidenschaft, das Bitterste in Schmerz und Leid, der Taumel des Glückes und der Lust, das alles neben und durcheinander in reichstem Wechsel, alle Höhen und alle Abgründe der innern und der äussern Welt nicht in ruhiger Betrachtung, sondern in erregter subjektiver Beteiligung vorüberrauschend, — das ist der Charakter realistischer Kunst. Und so wirkt sie denn auch auf Hörer und Beschauer. Sie strebt die stärksten Wirkungen an, ein Äusserstes an Spannung und Beteiligung, heftige Eindrücke nach den entgegengesetzten Richtungen. Und dazu tritt nun bei ihr das Technische in eigentümlicher, selbstständiger Geltung hervor. Die Technik ordnet sich nicht unter, um nur der Sache zu vollem Ausdruck zu verhelfen; die behende Faust, die lebensprühende Subjektivität, der durchdringende Blick und das persönliche Vermögen des Künstlers beschäftigen uns in dem Zauber realistischer Darstellung mit zwingender Kraft und bannen uns in den Kreis der Persönlichkeit, die zu uns redet, mehr noch als des Gegenstandes, den sie uns darbietet. Und mit solchen technischen Wundern ist es nun auf eigentliche Täuschung abgesehen, auf eine möglichst annähernde Wiedergabe von Eindrücken der Wirklichkeit; statt der idealistischen Hoheit und Heiterkeit einer frei nachgeschaffenen Traumwelt die Hingabe an einen Gegenstand von unerbittlicher Deutlichkeit und unwiderstehlicher Gegenwärtigkeit.

Dürfte man nun sagen: in dieser Beziehung wenigstens lasse sich eine bestimmte Grenze ziehen zwischen Idealismus und Realismus und ein Unterschied feststellen, der nicht ein blosses Mehr oder Minder bedeutete? Das würde doch auch hier ganz unmöglich sein. Es giebt keinen Realismus, der sich nicht gezwungen sähe, zu idealisieren. Ein Gesetz der Gestaltung muss er, willig oder unwillig, innehalten. Er mag sich die Grenzen weiter ziehen: aber Grenzen überhaupt muss er anerkennen. Ohne Abmessung, Rhythmus, Gruppierung giebt es kein Kunstwerk. Und selbst in der Abweichung von dem Gesetz, in Willkür und Mannigfaltigkeit erweist sich die Eigentümlichkeit des Realismus nicht als der strikte Gegensatz zum Idealismus, sondern als dessen naher Blutsverwandter.

Auch der Realismus idealisiert; er idealisiert nur anders. Er häuft, er überbietet, verstärkt und bereichert die natürliche Buntheit, den in der Wirklichkeit vorkommenden Glanz, die Lichter, die wir alltäglich sehen, nnd selbst das Grauen und den Schauder, den die Alltäglichkeit bietet. Wo er uns aber ganz hineinführt in die Gewöhnlichkeit des Lebens, da ist es wenigstens der Zug des Humors, der das befreiende Element vertritt und über das Gemeine den Schimmer der Verklärung breitet. Versagte schliesslich auch der Humor und nähme auch der leiseste Abglanz freier Vorstellungsbildung seinen Abschied, so wären wir aus dem Gebiete der Kunst überhaupt hinausgetreten, und mit der letzten Spur des Idealismus wäre auch der Realismus selber davongeflogen und entschwunden.

Mit diesen Worten: Realismus, Idealismus, so wie sie gewöhnlich zur Bezeichnung von Erscheinungen auf dem Gebiete der Kunst gebraucht werden, ist also wenig geleistet. Nicht bloss, dass sie selber sich nur durch ein Mehr oder Weniger charakterisieren lassen und sich die Grenze nicht sicher ziehen lässt, bis zu welcher der Idealismus reicht und bei welcher der Realismus anfängt: dasselbe Kunstwerk, das in der einen Beziehung idealistisch ist, wird oft in der anderen Beziehung realistisch genannt werden müssen, und umgekehrt. Götter und Heroen, Genien und Engel darzustellen, ist idealistisch; aber die Form, in der diese erträumten Wesen dargestellt werden, kann sehr ausgeprägte realistische Züge haben. Es kann eine Höhe weltumfassender Betrachtung das Kunstwerk beseelen, die durchaus idealistisch genannt werden muss, und doch in der Formengebung das Charakteristische und Singuläre über das Gattungsmässige und Typische überwiegen. Eine höchst selbständige Durchbildung der Technik, die den Schein der Wirklichkeit aufs getreueste wiederzugeben sich bemüht, verträgt sich ganz wohl mit einer bis zum Phantastischen gesteigerten Freiheit der Gestaltenbildung. Und selbst die Versenkung in die gewöhnlichste Alltäglichkeit der Erscheinung schliesst die Erhebung zu den freien Höhen der Betrachtung des Überzeitlichen und Übersinnlichen nicht aus. So sehen wir denn auch die grossen künstlerischen Genien keineswegs der einen oder der anderen Stilform ganz und ausschliesslich ergeben. Derselbe Mann, der uns die Iphigenie gedichtet, hat auch — und zwar an klassischer Stätte und mitten unter den Eindrücken der klassischen Kunst — die Hexenküche mit allem Behagen ausgeführt. Schiller darf gewiss auch in seiner Kunstübung ein Idealist genannt werden; aber nicht bloss in seinen jungen Jahren hat er Kabale und Liebe, er hat auch noch in seinen späteren Jahren das Lager gedichtet. Ist Homer, ist Shakespear, ist Dante ein Idealist oder ein Realist? Oder

welches Bezeichnende hat man gesagt, wenn man Tizian oder Rubens, Correggio oder Rembrandt Idealisten oder Realisten genannt hat? Das alles läuft auf blosse Redensart hinaus. Realistische und idealistische Elemente gehen neben einander her, reichen sich die Hände, verweben sich mit einander. Vom Überwiegenden mag dann bisweilen die Benennung mit Recht erfolgen. Sicher ist die Kunstweise des Phidias und seines Zeitalters eine überwiegend idealistische, die niederländische des 17. Jahrhunderts eine überwiegend realistische; man darf Raffael, Claude Lorrain, Gluck, Mozart, Beethoven Idealisten, Franz Hals, Jacob Ruysdael, Lortzing, Mascagni, Bizet Realisten nennen. Viel hat man auch damit nicht gesagt Ein wirkliches Verständnis für den Künstler, für ganze Epochen und Richtungen der Kunst verlangt andere Mittel der Bezeichnung, als solche allgemeinen Schlagwörter, mit deren Gebrauch der sich tröstet, der schlechterdings nichts Besseres zu sagen weiss.

Der Realismus ist ein unveräusserlicher Bestandteil in aller Kunst, der unabtrennbare Genosse alles Idealismus. Idealismus ist die eine, Realismus die andere Seite des künstlerischen Schaffens, und da dieses immer idealisierende Thätigkeit ist, so ist der Realismus die eine Art des Idealisierens, wie der Idealismus die andere ist. Aber im geschichtlichen Dasein der Kunst ist das Gewicht dieser beiden Arten des Idealisierens verschieden verteilt; es überwiegt bald das eine, bald das andere Element. Und nun wird man doch wohl in der Zunahme des realistischen Elementes meistenteils auch einen wesentlichen Fortschritt der künstlerischen Darstellung anerkennen müssen. Die grossen Kulturbewegungen von befreiender Bedeutung finden in der Kunst ihren Ausdruck in der realistischen Durchbildung der Form; gerade dadurch schliesst sich die Kunst den anderen befreienden Mächten, der Wissenschaft, der Staatsbildung, der religiösen und sittlichen Ideenbewegung an. Denn der Idealismus in der Kunst trägt immer bis zu einem gewissen Grade den Charakter des Konvenzionellen, des Haftens an überlieferten Formen und herkömmlichen Ausdrucksmitteln. Das schaffende Subjekt wagt es nicht, seiner Individualität rücksichtslos Raum zu schaffen; es gliedert sich ein in die Schaar der anderen und spricht mit ihnen die gemeinsame Sprache. Der Ideenschatz ist der geschichtlich geheiligte, durch die Jahrhunderte und durch die herrschende Vorstellung des Volkes geweihte; die Darstellung bewegt sich in der festgelegten Schönheitslinie, in den typischen Wendungen von nationalem, religiösem, fachmässigem Gepräge. Dem grossen Genius, der in vollem persönlichem Einklang mit dem Geiste der Epoche, der Nation, mit den herrschenden Ideen von welthistorischer Bedeutung steht, ist auch auf diesem

Wege das Höchste erreichbar, und es gelingt das Werk, das für die Ewigkeit geschaffen, den monumentalen Ausdruck einer notwendigen Grundform menschlicher Anschauung und Darstellung bildet, das zugleich im Gange der geschichtlichen Entwickelung ein wesentliches Moment bezeichnet und über alle besondere Zeit und Nationalität hinaus allgemein menschlichen Charakter trägt. Aber damit stellt sich mit dem Uebergange der Vortragsweise auf geringere Geister sogleich auch die Gefahr des Erstarrens ein: schulmässige Nüchternheit, akademische Glätte, öde Langweiligkeit, heuchlerische Unwahrhaftigkeit und leere Phrasendrescherei machen sich breit; das Leben erstirbt, und die angestrebte Erhabenheit verkehrt sich in triviale Gewöhnlichkeit.

Solcher Bann wird dann durchbrochen durch die Freigebung der Subjektivität, die das Kennzeichen des Realismus ist. Man nennt es Rückkehr zur Natur; richtiger hiesse es Rückkehr zu selbständiger Beobachtung der Natur, und was daraus folgt, zu selbständiger Ausbildung der Formen. Der Künstler wagt es, mit eigenen Augen zu sehen und das Selbstgeschaute rücksichtslos auszusprechen; er giebt in dem Geschauten seine Individualität mit ihren Besonderheiten, auch mit ihren Launen und Einfällen. Ein Sohn des zeitlichen Momentes löst er sich heraus aus der Ueberlieferung, aus der Gilde, der Schule und ihrem handwerksmässigen Brauch und bedeutet etwas für sich. Neue Motive von zeitlichem, individuellem Charakter reizen ihn zum Schaffen, und mit leidenschaftlich persönlicher Liebe und Teilnahme versenkt er sich in dies Eigentümliche, nicht von aussen Gegebene, sondern seinem inneren Leben Entsprossene. Es wird meistenteils nicht das den grossen Zusammenhang des Volkslebens, des Staates, der Kirche beherrschende Material von Vorstellungen sein, das ihn beschäftigt; eher lenkt gerade das Unbedeutende, Kleine und Geringe seine Aufmerksamkeit auf sich, und selbst die hohen Ideen von pathetischem Gehalte wird er am liebsten in solchem an sich unscheinbarem Vorwurfe sich spiegeln lassen, oder die volle Freude an der Diesseitigkeit, an dem Glanze und der Pracht der sinnlichen Erscheinung, ein unbändiges Lebensgefühl in die Darstellung des Himmlischen und Jenseitigen mit hinüber nehmen. So ist denn durchaus hierin, nämlich in der freien Subjektivität, die sich, ihre Selbständigkeit behauptend, unabhängig von objektiven Ideen und Mächten, an dem mit eigentümlicher Innerlichkeit erfassten und wiedergegebenen Gegenstande erprobt, das eigentliche Wesen der realistischen Stimmung in der Kunst zu erblicken, und in nichts anderem.

Offenbar kommt solche Stimmung nur auf in Zeiten intensivster geistiger Bewegung, und kommt auf als ihre Begleiterin,

ihr Ausdruck, ihr Förderungsmittel. Im realistischen Künstler arbeitet, ihm unbewusst, das vorwärts strebende Jahrhundert, das sich aus herkömmlichen Lebensformen und Anschauungen losreisst und sich seine innere und äussere Welt frei zu gestalten unternimmt. Für die Kunst wie für das Leben ergeben sich damit die gewaltigsten Fortschritte. Mit dem derben Strich und der handgreiflichen Deutlichkeit der Zeichnung, die die blassen, abstrakten Schemen von idealistischer Abkunft verdrängt, zieht ein neues frisches Leben in die Brust der Menschen ein. Der neuerwachte Sinn für das Kleine und Unbedeutende in Menschenleben und Natur bringt die Menschen einander näher und übt eine ausgleichende und versöhnende Wirkung. Das liebevolle Sichversenken in die Erscheinung auch mit ihrer scheinbaren Zufälligkeit lenkt das Streben darauf, auch noch dem Geringfügigsten seinen Sinn und seine Bedeutung abzulauschen und so gewissermassen die Macht der Idee nur stärker und tiefer auszudrücken, die selbst das widerspenstigste und äusserlichste Material noch zu durchdringen und zu verklären vermag. Indem man Treue im Erkennen und Nachempfinden der gegebenen Erscheinung und vollendete Meisterschaft in der Wiedergabe des Intimsten und Einzelsten bis zur Täuschung anstrebt, erklärt man eben dieses Kleine und Individuelle der höchsten geistigen Aufmerksamkeit, des eingehendsten Interesses für würdig und verbreitet ein zauberisches Licht um diese ganze gegebene Welt mit allen Einzelheiten ihrer flüchtigen Erscheinung. Dass der Mensch sich in dieser seiner Welt heimisch gemacht hat und sie mit klammernden Organen festhält, das drückt sich aus in dieser herzbewegenden Darstellung des Alltäglichen, in der nachdrücklichen Betonung der Lokalfarbe, in dem ergreifenden Spiele scharfer Kontraste, in der eindringlichen Teilnahme selbst am Hässlichen, an den bloss individuellen, charakteristischen Zügen, die die reine Linie stören und den gattungsmässigen Typus durchbrechen, an dem Gewöhnlichen, ja selbst an dem Bösen, so weit es mit eigentümlicher Kraft und Bedeutung ausgestattet ist.

Man sieht, der Realismus ergiebt eine ungemeine Erweiterung des Stoffkreises für künstlerische Darstellung. Schliesslich ist ihm nichts zu gering, was er nicht künstlerisch zu adeln unternähme. So erst nimmt die Kunst das ganze Universum für sich in Anspruch, legt sie die Hand auf die gesamte Erscheinung und bemeistert sie alles, was Objekt ist, als den Spiegel der Idee. Wie im wissenschaftlichen Erkennen, im sittlichen Bilden, erweist sich im künstlerischen Schaffen das Subjekt mit seiner Innerlichkeit als den freien Herrn über den objektiven Weltzusammenhang. Die beliebig herausgegriffene Einzelheit wird ihm zum Träger einer inneren Welt, zum

Gegenstande seiner liebevollen Teilnahme, zum Mittel der Bewährung und Aussprache seines tiefsten Lebens und Fühlens. Indem die künstlerisch gestaltende Hand alle Winkel des Daseins durchleuchtet und das Kleine wie das Grosse unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit rückt, erweitert der Mensch seine Freuden und seinen Genuss an seinem konkreten Dasein, seiner geschichtlichen Wirklichkeit, und der Realismus wird so der wahre Sieg des Geistes über die Materie, den Zufall und die Sinnlichkeit. In den Werken seiner Künstler nimmt das Geschlecht seine gesammten Lebensverhältnisse mit allen Verzweigungen ihrer Erscheinung als einen Gegenstand reinen Genusses entgegen; das stolze Gefühl des Selbstbewusstseins: dies ist unser, und so lasst es uns behaupten und bewahren! durchdringt das geschichtliche Leben des Volkes. Mit der Erweiterung des Stoffkreises geht die des Formenkreises Hand in Hand. Die Ausdrucksmittel werden gesteigert, die Handfertigkeit und das technische Geschick wächst; die reine Freude an der Nachahmung, an dem gelungenen Schein, an dem Siege über die Schwierigkeit des Materials verbindet sich mit dem Wohlgefallen an dem verklärenden Schimmer, der über alles in der Welt ausgegossen wird. Ein lebendiges Streben, eine nie sich genügende Regsamkeit nach immer weiterer Durchbildung der Kunstmittel ist das rechte Erbteil und der reiche Segen realistischer Kunstbildung. So erst gelingt es, Kunstübung und Kunstgenuss in das ganze Leben des Volkes zu verweben und ein lebendiges Schönheitsgefühl, den allverbreiteten Sinn für das Angemessene, Bedeutungsvolle, sinnig Ansprechende auch in die gewöhnlichen Verfahrungsweisen des Handwerks zu übertragen.

Der Realismus mit seiner Lösung aus den Banden der Überlieferung, mit seiner Entfesselung der freien Subjektivität, seiner liebevollen Aufmerksamkeit auf das Kleinleben, auf das Thun und Treiben, das Wohl und Wehe der Menschen von niederem Stande, mit seiner Abwendung von hohler Vornehmheit und seiner Freude an Wald und Flur in ihrer alltäglichen Erscheinung, an städtischem und ländlichem Geschäft und Gewerbe hat offenbar etwas Demokratisches und zugleich etwas Protestantisches. Er findet seinen vorbereiteten Boden am ehesten in freien Gemeinwesen von bürgerlichem Charakter, wo der Einzelne für sich etwas gilt und der Wert der Persönlichkeit auch im öffentlichen Rechte seine Anerkennung erlangt. Zeiten des Aufschwungs, wo das Volk sich fühlt, der Stolz auf grosse Thaten die Massen durchdringt, eine Befriedigung an dem glücklichen und ruhmvollen Dasein die Gemüter beherrscht, — solche Zeiten erzeugen auch die grossen Realisten unter den Künstlern. Die überwiegende Herrschaft realistischer

Stimmung in der Kunst ist ein Kennzeichen dafür, dass ein Akt der Befreiung im politischen und im geistigen Leben sich entweder machtvoll vorbereitet oder sich siegreich durchgesetzt hat.

Insbesondere ist der Realismus dem germanischen Geiste eng verwandt. Das strenge Maass abgewogener Schönheit vermag der Germane sich zu Zeiten wohl anzueignen, so dass ihm auch darin das Höchste gelingt; aber sein eigentümliches Element ist es nicht. Schrankenlose Individualität, ein ins Unermessliche hinausdrängender Zug der Phantasie, Unmittelbarkeit des Empfindens, Anschauens und Darstellens, die Lust an starken Eindrücken und bunter Mannigfaltigkeit der Gestaltung, daneben eine etwas handwerksmässige Freude am Technischen, der Sinn für das Naheliegende, Geringe und Zufällige, für den scharfen Ausdruck des Charakteristischen, der auch das Eckige und Unschöne sich gern gefallen lässt, wenn es nur bezeichnend ist: das ist das eigentümlich Germanische in der Kunst von je gewesen und wird es wohl auch bleiben. Wir hätten also am wenigsten Grund und Recht, den Realismus zu schelten oder ihn gering zu achten. Gern oder ungern werden wir bekennen müssen, dass Albrecht Dürer, Shakespear und Rembrandt die berufenen Vertreter germanischer Kunstauffassung in dem Zeitalter sind, in welchem die germanischen Völker die Führerrolle auf dem Gebiete idealer Kultur angetreten haben.

Es giebt keinen Kunststil von ausschliesslicher Gültigkeit. Das Schöne, — oder, wie man weniger missverständlich eigentlich sagen sollte, das ästhetisch Angemessene, — erzeugt sich geschichtlich nach Zeit und Ort, nach Volksart und Entwicklungsgang in einer Unendlichkeit von sehr verschiedenartigen Formen, alle berechtigt, wenn auch nicht alle in gleichem Masse reiner und vollendeter Ausdruck des tiefsten Wesens der Kunst. Eine mehr idealistisch und eine mehr realistisch geartete Kunstübung lösen sich geschichtlich ab, nicht nach Willkür und Zufall, sondern nach Gesetz und sachlicher Nothwendigkeit. Es liesse sich nicht sagen, dass an sich der Realismus hinter dem Idealismus oder dieser hinter jenem zurückstände; in beiden Weisen lässt sich das Höchste erreichen. Auch geschichtlich ergänzen sie sich gegenseitig, und nur beiden im Vereine gelingt es, allen Reichtum und alle Fülle, die die Idee der Kunst in sich birgt, erschöpfend zu verwirklichen. In dem geschichtlichen Momente dieser Zeit überwiegt in der Wissenschaft der Anschluss an die unmittelbare Wirklichkeit, an den erfahrungsmässigen Bewusstseinsinhalt; man beschäftigt sich lieber mit Thatsachen als mit Ideen. Praktisch sind die Menschen ausschliesslicher als sonst und mit einer gewissen

Einseitigkeit darauf gerichtet, sich in diesem irdischen Leben einzurichten; der Gesichtspunkt des Nützlichen, der äusseren Wohlfahrt, der materiellen Lebensbedingungen für alle, auch für die Geringsten und Niedrigsten, überwiegt in den Gemütern. Ein Zug der Diesseitigkeit, des Genügens am Irdischen, der Abwendung von jenseitigen hohen Idealen geht durch alles Denken, Fühlen und Treiben der Menschen hindurch. Dass in diesem Zeitalter eine realistische Stimmung in der Kunst waltet und die Herrschaft an sich zu reissen trachtet, hat nichts Verwundersames und bietet keinen Grund zu Klage oder Tadel; vielmehr nur so kann sich die Kunst im Einklang mit dem Zuge der Zeit erhalten, das Bedürfnis der Menschen befriedigen, der Eigentümlichkeit des lebenden Geschlechtes den Ausdruck für alle Zeiten verleihen.

Gewiss bringt auch der Realismus seine eigentümlichen Gefahren mit sich. Ihm liegt der Übergang ins Triviale, das Versinken in die Gewöhnlichkeit nahe; der Gesichtskreis droht sich zu verengern eben damit, dass er sich ins Schrankenlose erweitert und auf die Unendlichkeit des Kleinen und Unbedeutenden sich mit erstreckt. Die Sorge ist berechtigt, dass der Blick für das Grosse, die Begeisterung für das Ideale verloren gehe, dass das Pathos, dass der Dienst der erhabenen Mächte, welche das Leben gestalten und die Welt zusammenhalten, schwinde, dass das Gewöhnliche und Zufällige, das sinnlich Erregende sich allzu breit mache und prosaische Nüchternheit, das handwerksmässig Technische alle wahre Poësie verdränge. Aber in alledem hätten wir es offenbar nicht mit eigentlichem Realismus, sondern mit einer Entartung zu thun. Echter Realismus weiss sich die idealisierende Kraft wohl zu bewahren. Er zeigt, auch wo er es mit dem Geringen und Zufälligen in der Erscheinung der Dinge zu thun hat, eine unverwüstliche Heiterkeit. Die Kraft eines siegreichen Humors verklärt alles, auch das sonst Widerwärtige und Unscheinbare; die idealisierende Macht der Beleuchtung erhebt auch die gemeine Deutlichkeit der Dinge in die Sphäre des Idealen; die Kunst der Komposition, die Geschicklichkeit der Gruppierung, die weise Abmessung der Verhältnisse, das rhythmische Gleichgewicht verleiht dem geringsten Stoffe einen Schimmer und Abglanz der ewigen, weltbauenden, göttlichen Gedanken und diejenige Harmonie, die den Sinn fesselt und das Herz beglückt. Kein Gegenstand ist so wertlos und unbedeutend, dass er nicht, in diesem Sinne künstlerisch behandelt, von dem Siege des Geistes über die Materie zeugen könnte, der das Geheimnis aller Kunst, und erst recht der realistischen, ist. Denn jenes indirekte, vermittelte Idealisieren des Realismus ist die allermachtvollste Durchdringung des Gegebenen mit ewigen

Gedanken; in der scheinbaren Treue und Hingebung an die unmittelbare Erscheinung vollzieht sich die herzergreifendste Bezwingung der Wirklichkeit zum Dienste des seiner selbst gewissen und in allem Objektiven sich selber wiederfindenden Geistes.

III. Der Naturalismus.

Jedem Ehrenmanne kann es geschehen, dass er in schlechte Gesellschaft gerät und darüber mit in diese Gesellschaft hineingerechnet wird, oder dass ein naher Verwandter, indem er sich selbst blossstellt, auch ihm den guten Namen und das Vertrauen raubt, oder dass eine Art von Doppelgänger, dessen grössere und geringere Ähnlichkeit mit ihm Augen von geringer Unterscheidungsfähigkeit zu täuschen vermag, das öffentliche Urteil irre führt und auf ihn die Verdammnis herabruft, die eigentlich nur dem letzteren zugedacht ist. So ungefähr geht es dem Realismus mit dem Naturalismus. Weil der letztere sich gern an den Realismus als seines gleichen herandrängt, weil er ihm auch wirklich in näherem Grade verwandt ist, und weil er endlich gewisse Züge trägt, die eine Verwechselung beider für minder scharf blickende Augen möglich machen, so geschieht es wohl, dass die Unfreundlichkeiten, die man für den Naturalismus auf dem Herzen hat, gleich auch auf den Realismus mit ausgedehnt werden, und andererseits dass das Gute, was über den Realismus zu sagen ist, auf den Naturalismus mit übertragen wird. Vor solcher Vermischung und Verwechselung wird sich ein gerechter Beurteiler vor allem zu hüten haben. Es gilt zunächst, sorgfältig zu unterscheiden, was in der Sache wesentlich verschieden ist, um nicht mit seinem Lob oder Tadel den unrichtigen Gegenstand zu treffen. Man mag den Wert des Naturalismus hoch oder gering anschlagen, ihn lobpreisen oder verdammen: jedenfalls gilt das, was von ihm zu sagen ist, nicht auch für den Realismus, der etwas anderes leistet und bedeutet und geschichtlich eine ganz andere Rolle spielt.

Ob der Naturalismus selber etwas Gutes oder etwas Schlimmes bedeutet, ist keinesweges von vornherein so feststehend, wie die einen oder die anderen es behaupten. Ausgemacht ist, dass er etwas Dämonisches an sich hat und mit unheimlicher Gewalt die Gemüter ganzer Generationen, besonders der jüngeren Leute, berückt und verführt. Aber es giebt ebensowohl gute Dämonen als böse, und wenn man bei manchen von ihnen das Wesen schon im Namen lesen kann, so zählt zu dieser Art von Dämonen der Naturalismus jedenfalls nicht. Selbst wenn er ein böser Dämon sein sollte, — sein Name klingt ganz unschuldig und harmlos; denn Natürlich-

keit ist sicher kein Vorwurf. Sehen wir aber auf die Geschichte, so werden wir ohne Weigerung zugeben müssen, dass die Menschheit naturalistischer Kunstübung viele ihrer herrlichsten Besitztümer zu verdanken hat. Finden wir also über den Naturalismus so verschiedene Urteile im Schwange und vom hellsten Entzücken bis zu schauderndem Entsetzen alle Stufen des Affekts als seine Wirkung vertreten, so wird das zum Teil wohl auch daher kommen, dass es Naturalismus giebt von sehr verschiedener Art, und dass auch hier wieder der gleiche Name sehr verschiedenartige geschichtliche Erscheinungen deckt.

Auf die Frage nach dem Wesen des Naturalismus sind die meisten mit ihrer Antwort schnell bei der Hand. Naturalismus kommt ja von Natur her. Er bedeutet also das Streben, die Natur so wiederzugeben wie sie ist und das Gegebene einfach abzuschreiben, ohne dass die Subjektivität des Künstlers, dass Auswahl und Zurechtlegung der Erscheinung unter bestimmten Gesichtspunkten irgend mitsprächen. Diese ebenso leichte als vorschnelle Erklärung des Begriffs, die selbst im schlechten Sinne naturalistisch genannt werden darf, braucht von uns nach allem Vorhergehenden nicht erst widerlegt zu werden. Wir haben gezeigt, dass es ein solches Original, das man bloss abschreiben dürfte, gar nicht giebt, dass unabänderlich für jeden die Welt mit ihren durchaus flüchtigen und nicht festzuhaltenden Erscheinungen nur in seiner Auffassung vorhanden ist. Gesetzt aber, es gäbe ein solches Original wirklich, und jemand nähme die dankenswerte Mühe auf sich, es abzuschreiben, so würde solches Abschreiben wenigstens aus der Sphäre der Kunst völlig herausfallen. Denn diese Treue gegen eine gegebene Wirklichkeit, soweit sie eben möglich ist, könnte jedenfalls nur auf der äussersten Nüchternheit und Strenge prosaischen Ernstes beruhen und würde mit künstlerischer Thätigkeit etwa so viel zu thun haben wie die höchst sorgfältig ausgeführten Zeichnungen zu einem anatomischen Atlas oder zu einem Handbuch der Maschinenkunde. Darüber aber sind auch die Gegner mit uns einig, dass Naturalismus eine Art der Kunstübung bezeichnet und nicht den Gegensatz zur Kunst. Also ist die Erklärung, er gäbe die Natur wieder wie sie ist, widersinnig und verkehrt.

Dann wäre also wohl die Etymologie des Wortes zu beschuldigen, dass sie uns irreleitete, und das Wort Naturalismus gehörte zu den vielen, die den Gegenstand nach einem ganz willkürlich gewählten, unwesentlichen Merkmal oder nach ganz zufälligen Beziehungen bezeichneten? Das ist doch auch wieder nicht anzunehmen. Wie der Idealismus von der Idee und der Realismus von der Sache benannt ist und beide ganz sinnig

und treffend, so gilt es auch vom Naturalismus, der mit vollem Rechte von der Natur seinen Namen hat. Aber man muss nur bei dem Worte Natur an das Rechte und wirklich Gemeinte denken. Es ist gar nicht an die Natur draussen als das objektiv Gegebene zu denken, wonach der Naturalismus heissen soll, sondern an die innere, die subjektive Natur des Künstlers, und zwar ist diese Natur gemeint als im Gegensatze zu Bildung und eigenem weiterem Erwerb stehend, als ursprüngliche Mitgabe und Ausstattung, oder als ausdrückliche Feindseligkeit gegen Kultur und Verfeinerung. Diejenige Natürlichkeit, nach der der Naturalismus genannt wird, ist also die des Künstlers, nicht die des Gegenstandes. Man wird das Wort am ehesten umschreiben können als Darstellung nicht der Natur wie sie ist, sondern als Darstellung der Dinge auf Grund der eigenen nicht weiter gebildeten oder geschulten Natur und Anlage des Künstlers. Der Naturalismus ist naturwüchsige, ursprüngliche, unmittelbare Kunstübung, und seinen Gegensatz bildet aller in angelerntem, überkommenem, vermitteltem Wesen beruhende Kunstbetrieb. Und sehen wir genauer zu, so finden wir, dass das Wort auch thatsächlich so gebraucht wird, um eben dies zu bezeichnen. Es kehrt hier nur dieselbe Erscheinung wieder, die uns so oft begegnet, dass die Menschen wirklich sagen was sie meinen und was auch ganz zutreffend ist, aber wenn man von ihnen nähere Auskunft und Rechenschaft über ihre Meinung, ihre Begriffe und ihre Worte verlangt, völlig in die Irre abschweifen und beweisen, dass ihnen jedes klare Bewusstsein über die Bedeutung und Tragweite der Wörter und der Begriffe abgeht, mit denen sie doch unausgesetzt hantieren.

Was ergiebt sich nun weiter aus dieser Begriffsbestimmung für die Würdigung des Naturalismus? Bezeichnet er eine der Stellungen, die das künstlerisch schaffende Subjekt gegenüber den Kunstgesetzen, den Kunstzwecken und Kunstmitteln einnehmen kann, so gehört er zunächst mit dem Idealismus und dem Realismus in dieselbe Kategorie und ist beiden nebengeordnet und an sich weder höher noch minder berechtigt als sie beide. Während aber diese beiden anderen Geschwister das Gemeinsame haben, dass sie ausdrücklich und mit Bewusstsein ergriffene, auf langer künstlerischer Kultur beruhende, schulmässig durchgebildete Formen des künstlerischen Schaffens bedeuten, steht der Naturalismus mit Absicht und Bewusstsein oder auch ohne bewusste Stellungnahme ausserhalb solches geschichtlichen oder genossenschaftlichen Zusammenhanges. Offenbar könnte dies allein keinen Grund abgeben, ihm eine geringere Würdigkeit zuzuschreiben. Denn Ursprünglichkeit, Selbständigkeit und Eigentümlichkeit verleihen auf dem Ge-

biete des Schaffens und Bildens eher eine höhere, zuweilen eine ganz ausgezeichnete und unvergleichliche Rangstufe.

Eine Stellung, wie sie der naturalistische Künstler inne hat, kann sich aber auf sehr verschiedene Weise ergeben. Zunächst sind offenbar alle Anfänge der Kunstübung naturalistisch; denn hier giebt es noch gar keine feste Tradition, kein herkömmliches Formgefühl, keine erlernbare Auffassungs- und Ausdrucksweise. Aber es kann auch in fortgeschrittenen Zeiten der einzelne Künstler durch sein besonderes Loos ausserhalb der Strömung stehen und wie ein auf sich stehender einzelner die Eigentümlichkeit aller Anfänge gewissermassen in sich wiederholen. Oder endlich, es kann ein einzelner oder auch eine Vielheit sich in den ausdrücklichen Gegensatz zu der vorhandenen künstlerischen Kultur stellen und ein Neues von sich aus zu beginnen unternehmen, und dann kann es geschehen, dass der Naturalismus selber wieder zum Losungswort einer Schule wird und eine gemeinsame, verabredete, ausdrücklich gemachte Auffassung und Manier zum Kennzeichen einer ganzen weit verbreiteten Genossenschaft erhebt. Alle diese unter einander sehr verschiedenen Erscheinungen, denen doch allen wegen gewisser gemeinsamer wesentlicher Grundcharaktere der Name Naturalismus mit Recht beigelegt wird, finden sich in der geschichtlichen Wirklichkeit der Kunst vor. Sie erneuern sich von Zeit zu Zeit und spielen in dem geschichtlichen Leben der Kunst ihre höchst bedeutsame Rolle. Wer über den Naturalismus mit gutem Fug urteilen will, der muss diese Verschiedenheit seiner Erscheinungsweise wohl ins Auge fassen.

Da ist also zunächst derjenige Naturalismus, der das Kennzeichen der Anfänge aller Kunstübung bildet. Hier hat der Künstler noch keine Tradition vor sich, von der er sich abhängig machen oder an die er sich anlehnen könnte. Er mag immerhin mit seiner Kunst in der Empfindungsweise seines Volkes und seiner Zeit wurzeln und vom Gesamtgeist der Epoche getragen sein: im wesentlichen ist er doch mit seiner Formenbildung und seinen Ausdrucksmitteln auf sich gestellt und verfährt schöpferisch in ursprünglicher Weise. Es ergiebt sich hier eine naive Kunstübung voll kindlicher Einfalt, voll eindringlicher Unmittelbarkeit, unreflektiert, dem Triebe des Genius gehorchend in unbefangener Schaffensfreudigkeit. Wie vieles dabei auch unbeholfen erscheinen mag; wie sehr noch unzulängliche Kräfte sich an den höchsten Aufgaben versuchen mögen, denen gegenüber ein volles Gelingen von vornherein ausgeschlossen ist: so erscheint doch mitten in solchem Zwiespalt zwischen dem Wollen und dem Können mit ergreifender Nachdrücklichkeit Herz und Sinn gefangen nehmend

ein ahnungsvolles Vermögen von ursprünglicher Gewalt, das an die höchsten Anschauungen heranstreift, alle Tiefen des Lebens und des Geistes anklingen lässt und die letzte ideale Vollendung gleichsam in einem ersten Anlauf vorweg nimmt. In solchem Naturalismus wurzelt alle künstlerische Kultur der Menschheit. Er bildet eine Erscheinung, deren geschichtliche Bedeutung sich gar nicht übertreiben lässt. Alle folgenden Geschlechter zehren von den Schätzen, die in diesen Ursprüngen erworben worden sind. Kein späteres Zeitalter kann sich an Zeugungskraft mit ihnen messen. Eine Tradition bildet sich wohl mit der Länge der Zeit; aber sie bildet noch keine Fessel und überwiegt noch nicht die Eigentümlichkeit des Erfindens und Gestaltens. In der volkstümlich naturalistischen Übung, die sich bis tief hinein in weiter fortgeschrittene Epochen erstreckt, werden alle Motive angelegt, die dann die reifere künstlerische Kultur weiter zu entfalten berufen ist.

So ist, um nur an eines zu erinnern, das Volkslied der Ausgangspunkt und zugleich das Schatzhaus für die Poesie aller Zeitalter. Es kann sicherlich nicht die Meinung sein, jene grossen dichterischen Einheiten, der Niederschlag des Schaffens ganzer Generationen, wie etwa die homerischen Gesänge, seien ohne weiteres als Erzeugnisse einer naturalistischen Kunstübung der geschichtlichen Vorstufe der Kunst zu überweisen. Sie sind, wie wir sie haben, unzweifelhaft die vollendeten Denkmäler einer unter stetem Neuerwerb durch die Jahrhunderte fortgepflanzten künstlerischen Kultur von schulmässigem Charakter. Aber was hinter ihnen zurückliegt, die Quellen, aus denen sie entsprungen und zusammengeschossen sind, bis eine Hand von unerschöpflicher künstlerischer Weisheit sie zu harmonischen Kunstwerken durchgebildet hat, — diese Anfänge des Singens und Sagens sind naturalistisch ungeschulten Kräften zu verdanken, die doch was in aller Poesie das Reinste, Echteste und Unvergänglichste ist, in ihrer Weise durchgefühlt und zum Ausdruck gebracht haben. Und so ist in jeder Kunst und in jeder ihrer Epochen der durchgebildete Stil einer hohen Kultur zuerst angedeutet und vorbereitet worden durch die an sich noch formlosen, naturalistisch tastenden Versuche, für die Unendlichkeit der inneren Anschauung die rechte Form des Ausdrucks zu gewinnen. Nichts Rührenderes als der kindlich reine Sinn der Anfängerschaft mit ihrem unentwickelten Vermögen und dem teilweisen Rückfall in naive Unbeholfenheit. Auch die ältesten Väter der modernen Kunst, ein Duccio, Cimabue, Orcagna, so vieles an abgeschlossenen Entwickelungen und abgestorbenen Bildungen hinter ihnen lag und zum Teil auch auf sie eingewirkt hat, sind doch in diesem Sinne als An-

fänger und Urheber eines Neuen und Zukunftsvollen Naturalisten gewesen, genau so wie die Vertreter archaistischer, vom fremden Vorbild sich loslösender Kunst bei den Hellenen, und ein Anflug des Naturalismus tritt uns auch noch bei den späteren Meistern der sich bildenden Kunstform der Renaissance bis zur Zeit der Vollendung entgegen.

Sodann die zweite Art von Naturalismus. Ein naturalistischer Gegensatz zu geschichtlich ererbtem und fortgepflanztem Kunstgebrauche ergiebt sich da, wo das einzelne schaffende Subjekt mitten in einer Zeit hochgesteigerter künstlerischer Kultur jedem Schul-Zusammenhange fern unter Mitwirkung fragmentarisch aufgenommener Eindrücke aus der umgebenden Kunstwelt aus dem Triebe der eigenen Innerlichkeit heraus sich seine Manier des Auffassens und Wiedergebens der Erscheinung selbst zurecht macht. Das ist die Stellung des Autodidakten; es ist die des Handwerkers, der sich mitten aus seiner fachmässigen Thätigkeit heraus zur Kunst wendet, des vereinzelten Talentes, das keinen oder nicht genügenden Zugang zu den geläufigen Quellen künstlerischer Bildung gehabt hat und sich so immerhin aus eigenen Mitteln eine herrschende, weithin einflussreiche Stellung gewinnen mag. Wie oft bietet der Naturalist dieser Art ein besonders anziehendes Schauspiel! Von den grossen Strassen des Verkehrs abseits stehend, auf sich selbst gestellt, schafft er unbefangen mit ursprünglicher Genialität in dem herzenswarmen Bestreben, zugleich sich und der Sache ein Genüge zu thun. Ihn bezeichnet am meisten die unermüdliche Geduld. Am liebsten in kleinerem Genre sich bewegend folgt er volkstümlich einfältigen Instinkten. Er bildet, wie er sieht, nüchtern, bescheiden, ohne Voreingenommenheit, mit einer reinen Freude an der Nachahmung selber, nicht ohne schlichte Selbstgefälligkeit, mit peinlicher Sorgfalt im Technischen, in handwerksmässiger Sicherheit. Die grossen Umrisse treten zurück gegen die Sorgfalt in der Wiedergabe des Einzelnen und Zufälligen; jedes Blättchen, jeder Grashalm, jedes Härchen wird mit liebevoller Genauigkeit ausgepinselt, als ob es gerade darauf ankomme. Solch ein naturalistisches Schaffen mag hinter den höchsten Ansprüchen weit zurückbleiben; es mag die Unzulänglichkeit der Mittel wie der persönlichen Durchbildung in mancherlei Dürftigkeit und Unbehilflichkeit zum Vorschein kommen: dennoch haben wir es hier mit echter, zuweilen mit hoher Kunst zu thun, und die unaufdringlich sich klar und einfach gebende Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, die persönliche Tüchtigkeit und ernste Gründlichkeit des Bemühens erregen auch bei beengtem Gesichtskreis in jedem für die Gaben der Kunst empfänglichen Gemüte jenes herzliche

Wohlwollen und jene innige Theilname, die uns den Mann und das Werk gleichmässig lieb gewinnen lässt. Gewiss bleibt die Formensprache bei Naturalisten von solcher Art bisweilen wenig durchgebildet; in den Motiven und in der Ausführung ist die Abirrung ins Absonderliche, ja ins Abgeschmackte keineswegs ausgeschlossen: aber mit grossen Mängeln versöhnen uns grosse Vorzüge, und der wenig ausgebildete Sinn für die Schönheit der Linie oder für die Geschlossenheit der Komposition, für das Grosse in Gestalten und Bewegungen wird wett gemacht durch die offenkundige Freude an der geläufigen Erscheinung der Dinge. Denn bei aller Einfachheit der Motive trägt die Natur hier doch ihr Sonntagsgewand, und im hellen Auge des Meisters spiegelt sich die Wirklichkeit auch mit ihren Schmerzen und Untiefen als eine wahre Gotteswelt, die es wert ist, dass man in ihr vergnügt sei und auch ihre flüchtige Erscheinung künstlerisch festhalte. Es ist eine ganze grosse Reihe von Gestalten, die sich mit den eben dargelegten Zügen bezeichnen lässt von dem ganz unberühmten Heiligenmaler im Gebirgsdorf bis zu einem König und Herrscher in der Kunstgemeinde wie Adolf Menzel. Hans Sachs liefert unter den Poeten den sprechendsten Typus. Die deutsche und flandrische Kunst des 15. Jahrhunderts trotz des mehr oder minder einflussreichen Schul-Zusammenhanges und selbst noch ein Paul Bril, Jan Brueghhel, Lucas Cranach zeigen verwandte Züge.

Eine ganz andere Erscheinung bietet sich dar, wo die Wendung zum Naturalismus sich mit ausdrücklicher Absicht vollzieht. Da reisst sich das mit den Hülfsmitteln höchster künstlerischer Kultur reichlich ausgestattete Subjekt mit mutwilligem Trotz aus aller Tradition der Formgebung los und stellt sich dreist und sicher in den ausgesprochenen Gegensatz zu dem geläuterten Stil und der maassvollen Gesinnung vergangener Epochen. Gerade die erhabene, vornehme Bildung, der Niederschlag der grossen Erfolge, die das hohe Streben und die Genialität edler Meister in begünstigten Geschlechtern gezeitigt hat, bringt am ehesten diese Erscheinung hervor. Sie ist oft ein Zeichen der Ermüdung, und unter allem Anschein der Überkraft birgt sich doch nur das innere Unvermögen. Sie kann aber auch ein Zeichen der Erneuerung sein und die grössten Erfolge für die Zukunft verheissen. Die geläufig gewordene Formensprache, die mit ihrer abgeglätteten Eleganz das allgemeine Eigentum ganzer Geschlechter bildet, reizt zum Widerspruch. Die kühneren Geister ergreift eine Übersättigung an der schönseligen herrschenden Manier, die so leicht in leere Phrasenhaftigkeit ausartet, wo der tiefere Quell ursprünglicher Innerlichkeit versiegt, die allein der vornehmen Form den entsprechenden vornehmen Inhalt zu gewähr-

leisten vermöchte. Das Alte und Gewohnte übt seinen frischen Reiz nicht mehr; man kennt es zur Genüge. Mit ihm zu wetteifern, es zu erneuern, fehlt es an der Stimmung und dem Vermögen. Die Zuversichtlichen wollen einmal wieder etwas anderes, etwas ganz Neues und stürzen sich Hals über Kopf in den geraden Gegensatz zu allem, was bisher gegolten hat, auch zu dem was mit den unveräusserlichen Merkmalen aller wirklichen Kunst zusammenhängt. Man traut es sich zu, von sich aus, rein auf die eigene Natur, den eigenen Blick und die eigene Gestaltungskraft gestützt, nicht bloss etwas Wertvolles und Wahres zu dem schon Vorhandenen, sondern das einzig Wertvolle und Wahre zu schaffen. Das Vergangene, auch das Herrlichste und Vollendetste unter dem schon Dagewesenen, scheint nun endgültig abgethan. Die wahre Kunst ist erst noch zu erfinden; jetzt erst soll die wirkliche Natur aufgerichtet und die grosse Rache vollzogen werden an aller akademischen Verkennung der Natur in früherer Zeit. Denn diese Alten haben noch gar nicht gewusst, was Natur ist, oder haben sie in ihrem formalistischen Hochmut absichtlich verfälscht und verleugnet; auf diese Jungen hat die Welt gewartet, um nun erst zu erfahren, was eigentlich die Natur ist und welche Bewandtnis es mit ihrer Wiedergabe in der Kunst hat. So sucht man ausdrücklich die Stil-losigkeit und fühlt sich wohl in ihr; das neue Panier einer neuen Kunst, das mit lautem Geräusche entfaltet wird, ist das Bekenntnis zum unbedingten Rechte der subjektiven Willkür. Man meint, erst im Rohen die wahre Wirklichkeit zu haben, und sieht nicht, dass solche Stil-losigkeit doch auch wieder nur eine besondere Art von Stilisirung ist.

Es sind oft nicht geringe Talente, die sich in diesem Sinne vorwagen und in der Entfesselung ungezügelter Subjektivität, in der Zertrümmerung der Form, in der Hinwendung zum Wüsten und Wilden ein Äusserstes leisten. Natürlich, dass man sich mit voller Absichtlichkeit auch den geeignetsten Gegenstand für solche Wildheit der Form ersieht, dass man, um von allen Anforderungen der Schönheit, des Maasses und der Haltung absehen zu dürfen, sich auf das Niedrige, Sinnliche, Verbrecherische stürzt, dass man mit verwegenster Abstraktion nur das für die wahre Natur und Wirklichkeit ausgiebt, was man mit eigentümlichster Vorliebe an ihr sieht und festhält, und aus dem, was unter anderem auch vorkommen mag, den Kern und das Wesen der Wahrheit macht. Unter diesem Vorwande tummelt man sich mit aufdringlicher Einseitigkeit im Hässlichen, Gemeinen und Abgeschmackten, und das Verkommene und Verwahrloste gilt als die eigentliche menschliche Natur. Gerade das, was die Götter gnädig bedecken mit

Nacht und mit Grauen, wird mit erbarmungsloser Folgerichtigkeit an das helle Licht des Tages gezerrt und mit wüstem Behagen als der einzig würdige Gegenstand künstlerischer Darstellung vor aller Augen ausgebreitet. Es gilt nur, um jeden Preis zu reizen und zu stacheln, mit der wilden Gier von Folterknechten an den Nerven der Menschen zu reissen. Dabei rühmt man sich dann wohl des gewaltigen Fortschritts, den man gemacht, und der ungeheuren Kraft, die ihn vollbracht hat. Aber hinter all der technischen Geschicklichkeit, all der klugen Berechnung, die den Erfolg bei der empfänglichen Menge wesentlich unterstützt, steckt doch vielmehr ein entschiedenes Unvermögen des Anschauens und Gestaltens, eine verhängnisvolle Einseitigkeit des Blickes und der Stimmung, die sich gegen den Reichtum der Wirklichkeit verdrossen verschliesst und das Reine und Edle, das doch auch begegnet, übersieht, um im Zerfahrenen und Brutalen die Triumphe ihrer Fertigkeit feiern zu können. Denn lässt man alle Redensarten bei Seite und sieht man von aller künstlichen Erhitzung ab, so gilt für alle Zeiten der einfache Satz: wer eine Iphigenie machen kann, der macht keine Kamelien-Dame, und wem die Sprache der Götter geläufig ist, der greift nicht zum Dialekt der Marktweiber, um verständlich zu machen, was er auf dem Herzen hat. Man darf sich durch den bis zum Überdruss wiederholten Ausdruck eines gesteigerten Selbstgefühls nicht irre machen lassen. Diejenigen, die unter dem Vorwand, als gelte es künstlerisch zu schaffen, die Thaten der Gemeinheit, die in der Wirklichkeit geschehen, noch überbieten durch Thaten der Gemeinheit, die in den Schein künstlerischer Intention verhüllt werden, zeigen darin nicht ihre Kraft, sondern ihre Ohnmacht. Wir glauben niemand, dass er Augen hat, das Reine und Edle zu sehen, und Empfänglichkeit besitzt für ideale Bildung, für strenge Form und das vernünftige Gesetz der Gestaltung, so lange er es vorzieht, seinen Aufenthalt zu nehmen im Schmutz und Dunst der Gemeinheit und Orgien der Unzucht zu feiern mit dem Wort, dem Meissel oder dem Pinsel.

Jedenfalls aber muss man Naturalismus von Naturalismus wohl unterscheiden, will man anders ein wirkliches Verständnis erreichen. Was von dem einen gilt, das gilt nicht auch von dem anderen. Diese himmelstürmerische naturalistische Manier ist etwas ganz anderes als der bescheidene, nüchterne Naturalismus derjenigen, die ausserhalb des Schulzusammenhanges stehend nach einer Kunstform tastend suchen. Dieser letztere Naturalismus, so sehen wir, zieht sich durch die ganze Kunstgeschichte als ein Geschick, das einzelnen, die auch viele einzelne sein können, durch ihre geschichtliche oder ihre

persönliche Lage zugefallen ist. Am häufigsten doch geht er in der Art von Anfängen und Versuchen, von Ausnahmen und Episoden den grossen Epochen hoher Kunstblüte voran oder zur Seite. Jene zuversichtlich selbstbewusste naturalistische Manier dagegen, die mit ausgesprochenem Trotz sich gegen das Gesetz und das Maass, gegen die Natur der Sache und das gesunde Schönheitsgefühl aufbäumt, um den wilden Gelüsten einer ungezügelten Phantasie ungehindert nachgehen zu können, zeigt selbst wieder schulmässigen Zusammenhang und bildet das Losungswort und die gemeinsame Tendenz von grossen Haufen, die dann mit vereinten Kräften die ausschliessliche Herrschaft an sich zu reissen und alles andere niederzuwerfen trachten. Wie der Teufel der Affe Gottes, so ist solch ein lärmender Ring der Affe einer gemeinsam strebenden Kunstgenossenschaft. Die Erscheinung zeigt sich am ehesten, wo eine Kunstepoche abgelaufen ist, und bedeutet den völligen, den fürs erste hoffnungslosen Verfall, den Niedergang der Kunst und ihren Missbrauch zu kunstwidrigen, fremdartigen Bestrebungen prosaischster Abzweckung.

Indessen, auch hier darf man nicht im Übereifer das Kind mit dem Bade ausschütten. Man thäte ganz recht, wenn man uns daran erinnerte, dass der Seitenblick auf gewisse sich überlaut vordrängende zeitgenössische Erscheinungen und der Eifer in der Abwehr derselben den Grundton und die Farbenmischung unserer Schilderung wesentlich beeinflusst hat. Die Sache liegt auch hier wieder nicht so einfach, und man muss noch weiter unterscheiden, um zu verstehen und recht zu würdigen. Der Art nach verwandte Erscheinungen, die man in die letzte von uns gekennzeichnete Kategorie rechnen darf, liegen doch selber wieder dem Grade nach weit auseinander. Die Intensität, mit der sich der Ansturm gegen das Kunstgesetz vollzieht, lässt sehr beträchtliche Abstufungen zu, und die Gesinnung, die sich gegen das Herkömmliche auflehnt, kann eine ganz radikale, kann aber auch eine gemässigte und zurückhaltende sein. Man wird den gewaltigen, farben- und formenmächtigen Ribera einen Naturalisten nennen dürfen; und doch, wie viel echte Kunst lebt in seinen düsteren Phantasieen! Der wilde Caravaggio mit seiner derb gemeinen, bis zum Brutalen ausgelassenen Formengebung und seiner Freude an wüster Zügellosigkeit entsagt doch nicht dem malerischen Reize und nicht einmal dem Zauber kunstgerechter Komposition. Ja, es giebt Epochen naturalistischer Kunstbestrebung, die das Heil der Zukunft in ihrem fruchtbaren Schoosse tragen. Im Sturm und Drang der deutschen Litteratur um das dritte Viertel des 18. Jahrhunderts räumte man auf mit der kahlen Nüchternheit überkommenen Regelzwanges und suchte aus dem

ausgefahrenen Geleise der Nachahmung fremdländischer Muster von geringerem Werte herauszukommen; aber was man Positives anstrebte, das war eine wahrhaft dem Genius und der Bildungsstufe der Nation entsprechende selbständige Kunstweise, zu der man tastend durch allerlei bisweilen verwegene Versuche vorzudringen sich bemühte. Und so tritt uns hier mitten in dem Rufen nach Natur und Leidenschaft, nach kraftgenialischer Ursprünglichkeit und Eigentümlichkeit ein geistvolles Streben nach neuen Idealen einer reicheren, inhaltsvolleren Kunstübung entgegen, die dem hohen Fluge der Seele einen vollkommeneren und energischeren Ausdruck gestatte. Ein abgelebtes Kunstgesetz wurde verlassen, um ein neues aufzurichten; nicht die Gesetzlosigkeit war es, auf die sich der Sinn der Edelsten richtete. Darum konnte es auch geschehen, dass aus naturalistischen Anläufen unter tausend Verfehlungen und Missgeburten sich eine neue hohe Kunstblüte voll des herzerhebendsten idealen Gehaltes und mit reich entwickelter Formensprache in sicherem Fortschritte herausbildete, eine Errungenschaft, von der wir noch heute zehren, und an der sich jede Folgezeit zu orientieren haben wird.

Das also vermag der Naturalismus für die geschichtliche Fortbildung der Kunst zu leisten. Aber es kommt alles darauf an, welches künstlerische Vermögen sich in ihm zum Ausdrucke zu bringen sucht. Wir dürfen mit den naturalistischen Bestrebungen, die aus einem echten Gefühle für das Grosse und Wahre hervorgehen, nicht diejenigen verwechseln, bei denen hinter dem grossen Geräusche und den ungemessenen Ansprüchen, eine neue Kunst in naturalistischem Betriebe zu erzeugen, doch nur die Gedankenarmut und Trivialität eines ganz prosaischen Gehaltes sich verbirgt. An sich kann der Naturalismus ebensowohl mit dem Idealismus wie mit dem Realismus eine Verbindung eingehen. Es giebt ebensowohl Naturalismus von idealistischer wie von realistischer Art, je nachdem der Gehalt ist, den der naturalistische Künstler in seiner Phantasie auf seine Weise verarbeitet. Was sich uns dagegen in der gegenwärtigen Kunstübung vielfach als Naturalismus anpreist, das hat ebensowenig mit dem Idealismus wie mit dem Realismus zu schaffen. Die hier obwaltenden Motive gehören überhaupt nicht mehr dem Gebiete der Kunst an. Man bringe uns das Hässliche, das Geringfügige, das Gemeine entgegen: wir könnten dafür von Herzen dankbar sein, wenn es uns nur in künstlerischer Beleuchtung zu Zwecken der Kunst entgegengebracht würde. Man führe uns die tiefsten, die schmerzlichsten Konflikte, alle Abgründe des Lebens, alle Verkommenheit und Verworfenheit, alle nur möglichen Greuel und das Entsetzen selber vor: wir könnten uns davon ergreifen

lassen, ja, einen Fortschritt, eine Bereicherung des Stoffkreises darin erkennen. Aber dann müsste man auch die nötige geistige Freiheit besitzen, um sich durch das schwärzeste Dunkel zu derjenigen Heiterkeit hindurchzuringen, ohne die es eine Kunst überhaupt nicht giebt; man müsste ein siegreiches Vermögen des Humors und eine schöpferisch spielende Kraft der Phantasie walten lassen, damit das Gefühl der inneren Unendlichkeit, die mit Hölle, Tod und Teufel fertig zu werden weiss, die Nachtgespenster, die man heraufbeschwört, auch wieder in ihr Nichts zurückschleudere. Daran aber gerade fehlt es, und an der bitteren Ernsthaftigkeit dieses handwerksmässigen Treibens scheitert alles dies wild naturalistische Gebahren.

Nirgends in der Kunst macht es der Stoff; es kommt alles auf die Behandlung an. Es ist gar nicht abzusehen, warum der gestaltende Künstler uns immer nur die Guten und die Edlen, oder die Hochgestellten und die Hochgebildeten oder den Streit um die Ideale der Menschheit vorführen soll. Auch das gewöhnliche Alltagsleben mit seinen Interessen und Konflikten, auch die Niederen mit ihrem Treiben, ihren Leidenschaften und ihren Gesinnungen haben ein volles Recht in der Kunst. Die Frage ist immer nur, wie man die Sache anfasst. Bettel- und Räuberpack, die Lüderlichen und die Gemeinen, der Handwerker und der Krämer, der Bürger und der Bauer sind schon in alter Zeit für die Stoffwahl der Künstler herangezogen worden. Stehen die Niederländer des 17. Jahrhunderts darum etwa tiefer, weil sie sich in dieser Sphäre bewegen? Gewiss nicht; vielmehr bezeichnen sie einen Höhepunkt echt malerischer Behandlung auch des geringsten Gegenstandes, den sie durch allen Zauber des Lichtes und der Farbe zu verklären, durch befreienden Humor uns ans Herz zu legen wissen mit einer Heiterkeit, die die ganze Welt besiegt zu unseren Füssen legt. Und andererseits, wo die Sache sich ins Tragische wendet, da fragt es sich, welche Gesinnungen und tieferen Motive dahinter stecken. Emilie und Luise Millerin sind epochemachend geworden durch ihre Kunstform; aber der Stoff hat zugleich seine unvergleichliche Bedeutung erlangt durch die Ideale des 18. Jahrhunderts, die ihn durchdringen, die Ideale von Gerechtigkeit, reiner Menschlichkeit, gesellschaftlicher Befreiung, die an den Dichtern ihre gewaltigen Vertreter fanden. Jetzt am Ende des 19. Jahrhunderts führt man uns den Proletarier vor als den eigentlichen Menschen und seine Verhältnisse und Interessen als die eigentlich menschlichen. Die hohen Ideale sind verschwunden; die Interessen allein sind übrig geblieben und haben jeden Rest von geistiger Freiheit verschlungen. Der Proletarier-Gesichtspunkt beherrscht uns in der Kunst wie im Leben. Die Gemeinen haben den Fuss

auf den Nacken der Edlen gesetzt und verlangen nun auch von ihnen, dass sie keine ideale Welt und keine tiefere Rührung mehr sollen gelten lassen, als die sich aus der Betrachtungsweise der Welt durch die Schorgane des Proletariers ergiebt.

Also gegen den Stoff ist gar nichts zu sagen. Mag uns doch der Proletarier und immer wieder der Proletarier, mag uns das Kleinleben überhaupt, wie es sich in Deutschland oder in Frankreich, in Norwegen und gar in Russland gestaltet, unablässig vorgeführt werden in der Erzählung, im Schauspiel oder im Bilde: wenn es nur nicht auch Proletariersinn wäre, der es uns vorführte, eine Gesinnung, die von vorn herein jede künstlerische Wirkung unmöglich macht! Wo die Phantasie nicht mit dem Gegenstande spielt; wo man Thesen durchführt; wo das Elend und die Erbärmlichkeit bloss um ihrer selbst willen als die eigentliche Wirklichkeit oder gar um des Antriebes willen zu sozialer Verbesserung uns beschäftigen sollen: da haben wir es überhaupt nicht mehr mit Kunst zu thun, weder mit naturalistischer, noch mit idealistischer oder realistischer Kunst, sondern einfach mit dem Elend, das wirklich vorkommt, und mit der prosaischen Genauigkeit, die sich dies Vorkommen notiert, um die Polizei und die Staatsregierung oder auch den guten Willen der einzelnen darauf aufmerksam zu machen. Diese humorlose, unfreie, traurige, stumpfe Ernsthaftigkeit, die sich darin genügt, den Dunst der Spelunke und den Schmutz der Verkommenheit in möglichst naturwahrer Gestalt mit Farben von krassester Deutlichkeit uns vorzuführen, gehört in die Polizei-Akten oder in die Gerichts-Zeitung. Die Tendenz der Besserung, die angehängte Moral, die lehrhafte Behandlung der sozialen Frage kann nicht zum Kunstwerk machen, was als aktenmässige Darstellung vorhandener Zustände oder Gesinnungen gemeint und entworfen ist.

Dieser modernste Naturalismus, wie er sich besonders in der Dichtung und in der Malerei entfaltet, ist so in der That etwas ganz Neues; die Frage ist, ob er nicht als eine neue Art von Erkrankung und Entartung edler Teile aufzufassen ist. Jedenfalls stehen hinter ihm machtvolle Potenzen, deren kulturzerstörende Bedeutung kaum bezweifelt werden kann. Alle Erfahrung aus der gesamten Geschichte der Menschheit lehrt, dass wo Kunst sein soll, gleichviel ob naturalistische oder irgend welche andere, da ein hoher Glaube sein muss, dass man, um die Freudigkeit zu haben, die Erscheinung der Dinge künstlerisch wiederzugeben, in der Erscheinung den Ausdruck eines Jenseitigen von unvergleichlichem Werte erkennen muss. Darum giebt es Gesinnungen,

die jede eigentliche Kunstübung unmöglich machen. Solche Gesinnungen aber haben unter den Mitlebenden leicht die fast unbeschränkte Oberherrschaft erlangt; darum will uns auf anderen Gebieten menschlicher Thätigkeit sehr viel, auf dem der Kunst schier nichts mehr gelingen. Die pessimistische Welt- und Lebensanschauung, die die schlechte Wirklichkeit an der unendlichen Vernunft-Anlage und Aufgabe des Menschen misst, kann sich in ergreifender Weise poetisch aussprechen; aber die Leugnung aller Vernunft und alles Zweckes im Dasein der Welt lässt überhaupt keinen poetischen Ausdruck mehr zu. Man kann das liebe Vieh poetisch verklären, wenn man in ihm den entfernten Abglanz menschlichen Wesens aufzeigt; aber man hebt alle Möglichkeit einer poetischen Darstellung des Menschlichen auf, wenn man im Menschen nur eine Abart des Viehes und die Analogie viehischer Instinkte erkennt. Wo die Idee der sittlichen Freiheit ausgegangen ist, da ist auch jeder echte Kunsttrieb abgestorben. Die Kunst wird metaphysisch sein, oder sie wird nicht mehr sein.

Gleichwohl sollte man sich über den sogenannten Naturalismus in der erzählenden und dramatischen Litteratur dieser letzten Jahre nicht so erhitzen. Nicht alles was dialogisch ist und im Theater aufgeführt wird, ist auch ein Drama; nicht jede Erzählung von Geschichten, die vorgekommen sind oder sein könnten, ist eine Dichtung. Leute, die sich gern unsaubere Anekdoten oder bedenkliche Geschichten von einem mehr oder minder geschickten Erzähler vorerzählen lassen, hat es immer gegeben; deshalb bildet dergleichen noch nicht den bleibenden Schatz der Nation. Bei weitem nicht alles, was gedruckt wird, gehört zur Litteratur. Dauernde Wirkung übt nichts, was nicht durch die Form geadelt ist. Eine Litteratur, die Frauen von edler Bildung nicht in die Hände nehmen können, ist so wie so verloren. Der betäubende Lärm, den die Leute machen, bezeichnet sie noch keineswegs als Giganten. Der Lärm geht vorüber, und die alten Götter bleiben. Man lärmt nur so gewaltig, weil man so tief seine Ohnmacht fühlt. Wer zum Besseren Kraft und Vermögen hat, der wirft sich nicht an das Brutale und Gemeine fort. Man male das Gras noch so giftgrün und die Gesichter noch so kreidig; man treibe die Pflege des Hässlichen noch so weit und rede den Leuten vor, gerade das Abstossende und Erbärmliche das sei das Wahre: man wird doch kein Publikum finden, das seine Augen am Greuel sättigen möchte, sei er auch noch so virtuos vorgetragen und mit noch so raffinierter Technik behandelt. Jede hübsche Plattheit sticht doch bei allen gesund Empfindenden die krampfhafte Verzerrung aus, die das eigentliche Kunstgeheimnis bei diesen Neuerern enthalten soll.

Die Zeit dürstet nach Natur und Wahrheit. Wenn Schiller Recht hat, so war es Goethe, der uns zur Wahrheit und Natur zurückgeführt hat. Freilich, der Natur nachlässig rohe Töne hat er nicht anstimmen mögen; aber deshalb hat er nicht weniger die Herrschaft über den deutschen Geist errungen. Ihn zu verdrängen wird nur der vermögen, der mit noch gewaltigeren Idealen die Herzen der Menschen zu entflammen vermag. Mit den Mitteln der Physiologie und der sozialen Entwicklungslehre aber lässt sich keine neue Kunst erschaffen. Wie die Stimmung der Zeit ist, werden wir auf die neue Kunst, die da kommen soll, noch eine Zeit lang zu warten haben. Ein wirklicher künstlerischer Naturalismus könnte sie wohl vorbereiten; was wir jetzt am Werke sehen, führt zu keinem Ziel, am wenigsten zu einem künstlerischen. Niemandem soll man es verdenken, wenn er sich inzwischen noch an das Grosse hält, was gewesen ist, und das was sich jetzt am lautesten vordrängt, für das nimmt, was es ist, — eine vorübergehende Manie, aus der Sucht der Ausländerei geboren, eine Modekrankheit von nicht unbedenklichem, aber auch nicht allzu gefährlichem Charakter. Dauernde Macht über die Menschen hat nur das Ideal; denn die eigentliche Natur des Menschen ist der Geist. Wir haben die Influenza überstanden und sind leidlich davongekommen; wir werden auch diesen sogenannten modernen Naturalismus überstehen in der Kunst wie in der Wissenschaft, und im Kerne bleiben, was wir sind: deutsche Idealisten.

Varsovie, le 18. Mars 1837.

Mon cher Monsieur le Professeur!

En m'éveillant le mercredi des cendres à 2 heures de l'après-midi, je reçus votre aimable lettre, qui réellement ne pouvait me venir plus à propos, car après le tintamarre du carnaval passé, il me semblait que votre voix me rappelait à mes véritables occupations dont javais été obligé d'interrompre presque entièrement le cours, pendant ces quelques mois d'hiver. Vous voyez bien que c'est à tort que vous m'estimiez heureux de pouvoir consacrer tous mes instans à la science; car à la verité j'étais si absorbé par les pseudo-devoirs de la société que maintenant, que nous sommes en carême, je me félicite d'avoir au moins mes matinées libres, puisque le sommeil frustré en carnaval de ses heures habituelles, ne le reclame plus si impérieusement. Vous sourirez sans doute en pensant comment moi, que vous avez connu si absorbé, si pédant même lorsqu'il s'agissait de l'étude, j'ai pu me décider à échanger le livre et la plume contre les gants blancs et le chapeau claque. Eh bien! dès qu'il a fallu s'amuser ou seuleument en faire semblant, je m'y suis prêté tout comme un autre. Le changement de vie momentané a été même assez propice à ma santé et c'est une des causes pour les quelles je ne compterai pas ce temps parmi le temps perdu.

Je vous remercie bien cordialement pour les encouragements que vous me donnez relativement à mon ouvrage, et je vous avoue que sans y travailler encore définitivement, je ne cesse d'ajouter de temps en temps quelques feuilles à mon paquet de matériaux préparatoires. Certes je ne me dissimule pas combien il me reste d'études à faire tant sur l'ensemble philosophique que sur le matériel de la seconde partie; néanmoins je puis répondre en ce qui dépendra de moi, que malgré la divergence de mes travaux il me restera toujours assez de loisirs et de bonne volonté, pour achever cette oeuvre d'affection. Entrant encore dans quelques détails sur mon plan que je savais qu'il ne vous faudrait qu'indiquer pour que vous en saisissiez de suite les délinéaments, je vous ferai observer que la première partie ne répondra pas absolument (comme vous le supposez) a l'ouvrage de Fichte: „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters"; en ce qu'elle traitera particulière-

ment des principes de la science, de sa marche et de son essence, sans entrer dans la spécification des sphères déterminées, que l'histoire aurait à parcourir. J'y développerai d'abord la dialectique de l'histoire, ensuite ses éléments constitutifs tels que l'élément logique, physique, anthropologique, psychologique etc. etc.; ce qui présentera en quelque sorte une table des catégories de l'histoire. Après cela je traiterai de sa téléologie, de ses buts différents et successifs, et de son but final. Enfin je poserai le principe de l'organisme de l'histoire, principe qui nous la représentera dans sa totalité idéelle, dans son évolution complète et continue, depuis l'éveil primitif de la conscience humanitaire jusqu'à la consommation des siècles. Sous ce point de vue, ne séparant plus le passé de l'avenir, nous nous rendrons compte de l'idée éternelle de l'histoire, de son véritable organisme, composé d'éléments divers mais convergents; en un mot, nous nous arracherons violemment hors de son cours pour l'opposer objectivement à notre conscience comme une totalité vivante; et alors considérant la loi de son développement normal dans son ensemble, nous parviendrons à la conception de l'histoire sub specie aeterni.

A certains égards cette première partie sera pour la philosophie de l'histoire, l'inverse de ce qu'a fait Hegel pour l'histoire de la philosophie. Dans cet ouvrage Hegel a déduit les systèmes des philosophes, en indiquant successivement les principes corrélatifs dans le système complet de la science; moi au contraire, je déduirai le système des principes de la science, en indiquant leur développement correspondant dans la série des philosophes de l'histoire. Tout ce que les collaborateurs de cette science ont posé partiellement et successivement, se trouvera naturellement enchaîné et organisé dans cette déduction des principes. Bien entendu que je ne ferai pas violence au développement méthodique pour telle ou telle anomalie chronologique; car une étincelle lointaine peut bien être visible à l'oeil du génie, sans que la vue de la tourbe en soit le moins du monde affectée. D'ailleurs il s'agit pour moi de l'enchaînement des idées, des principes et des raisonnements; ainsi leur investigation dans les systèmes partiels qui se sont manifestés dans le temps ne peut être regardée que comme auxiliaire, comme pierre de touche de la déduction spéculative.

Je ne connais pas encore le second ouvrage de Fichte que vous m'indiquez; mais je présume d'après son titre que la seconde partie du mien lui sera en quelque sorte analogue. Toutefois si la marche de la première partie doit d'après sa nature être apodictique, celle de la seconde sera au contraire

contingente; car la tâche de la première est spéculative, tandis que celle de la seconde est bien plutôt intuitive. — Ce n'est que la troisième partie dont la marche sera vraiment libre dans l'acception philosophique du mot. C'est ici qu'enrichi des résultats empiriques de la seconde partie, je développerai d'une manière concrète l'organisme de l'histoire dont je n'avais posé dans la première que le principe abstract. Cette partie sera la clef du domaine de l'histoire, le fil de son labyrinthe; et voilà pourquoi je la nomme Extroduction, et lui donne la catégorie téléologique du pourquoi. Ici les buts, et le but de l'humanité abstractivement posés d'après leur notions dans la première partie, seront développés en réalité dans les institutions objectives.

Vous me demandez si je choisirai un peuple pour modèle, la chrétienté d'aujourdhui par exemple. Dieu me garde d'une telle apostasie à mes principes. Vous savez trop bien, que je regarde la sociabilité actuelle rien moins que comme parvenue à son état normal; et toutes ses dissidences, toutes ses anomalies intrinsèques caractérisent assez un état de transition. Si je pouvais vous développer succinctement mon axiome de l'organisme de l'histoire, je présume que vos objections se trouveraient levées; mais sans entrer dans de trop vastes détails, il me serait impossible de vous dévoiler suffisamment ma pensée. Je me réserverai donc ceci pour une meilleure occasion, ou bien jusqu'à l'accomplissement de l'ouvrage.

Quant aux utopies dont vous me signalez le danger, celles-ci ne peuvent avoir lieu dans ma manière d'envisager l'histoire, quand même j'admettrais qu'elles soient encore à craindre dans l'état actuel de la philosophie. Car la philosophie est-elle devenue une science exacte ou non? Si elle l'est, les principes étant donnés il n'y a plus dorénavant que la conséquence à tirer. Si un tel ne la tire pas aujourd'hui, un autre le fera demain, ou bien elle se tirera d'elle-même.[1]) Il n'y a pas de bon Dieu qui tienne comme dit le proverbe, jusqu'à ce que cette conséquence se change elle même en prémisse, et n'appelle à sa suite une autre conséquence. La philosophie en est donc à ce point, l'histoire a aussi traversé une bonne partie de sa route et nous a fourni de la sorte assez bon nombre de données exactes; tout nous invite donc à faire notre calcul, à chercher l'exposant de cette progression et a découvrir l' x du probléme.

Cet x, je l'avoue, c'est l'avenir. L'avenir qui a si souvent échappé à l'intuition et à la réflexion, moi je veux

[1]) Dans l'esprit du siècle à venir, et ainsi de suite.

le conquérir au domaine de la spéculation positive; et malgré cet aveu (je dirai même à cause de cet aveu) je soutiens qu'il n'y a ni vagues pronostics ni rêveries ni utopies à craindre.

Encore quelques mots d'explication là dessus, qui serviront aussi à parer l'objection, que je vois déja surgir, savoir: que la précision et les formules mathématiques ne sont nullement applicables aux questions vitales de l'Esprit; en un mot que le cours de l'histoire est celui de la liberté, et non celui de la fatalité, bref une foule d'arguments tout aussi valables, dont nous nous servons nous-mêmes en cas de besoin contre ceux qui pêchent par ignorance de ces vérités banales, mais à l'égard des quelles nous savons bien à quoi nous en tenir, lorsque nous sommes nous-mêmes attaqués sur ce terrain. — Je dis donc qu'il n'est nullement mon intention de remplacer les résultats positifs de la science par de vagues pronostics, quelque fondés qu'ils puissent paraître, ni de protester contre la liberté du développement humain en préjugeant les événements futurs; et quiconque sait distinguer dans le domaine des faits l'apodictique du problématique, et reconnaître le *νοούμενον* dans les phénomènes, quiconque comprend la signification spéculative de l'expression: libre développement, et qui conçoit la liberté nullement comme une détermination exclusive, comme une antithèse opposée à la nécessité par exemple, mais bien comme une idée synthétique qui renferme en soi deux contradictions constituantes, ce qui l'élève précisément à cette hauteur de spéculation, — celui là ne saura se méprendre sur la marche de mes idées et ne m'imputera pas des velléités antiphilosophiques. Pour quiconque néanmoins ne possède pas la conscience de ces vérités, de ces résultats complètement acquis à la sciene, à l'égard des quels il ne devrait plus y avoir ni disputes ni malentendus, c'est à dire pour le gros du public chez lequel on ne peut préjuger des vues spéculatives, j'ai un autre moyen de rendre la chose palpable, et de forcer pour ainsi dire l'intuition à concevoir ce que la pensée pure n'est pas encore en état de reconnaître, ou bien s'opiniâtre à nier. Ce moyen consisterait en la création d'un nouvean genre de littérature que je nommerais provisoirement: romans pseudohistoriques. Je m'explique. — Si j'en ai jamais le loisir, et surtout si je me sens les talents d'un romancier (ce dont je doute fort) je choisirais telle ou telle époque dans l'histoire dont je travestirais entièrement la marche des événements en adaptant mon poème à une situation véritablement historique que j'aurais élue pour point de départ. J'y introduirais des personnages fictifs, j'en éclipserais de réels, j'y créerais des situations nouvelles, je ferais arriver autant que possible, l'opposé de ce qui est arrivé

en un mot, défilant du point de départ historique une série de faits presque entièrement imaginaires, où je conserverais nécessairement la couleur locale et l'esprit du temps, je finirais après cette déviation dialectique par faire retomber les évènements à la fin du roman dans la vraie marche de l'histoire — aboutissant ainsi par des chemins de détour ou de traverse aux résultats vraiments essentiels, aux quels l'histoire a dû nécessairement arriver, et prouvant par cette restitutio in integrum, que, malgré la diversité des moyens que possède l'esprit de l'humanité pour parvenir à ses fins, malgré l'accidentalité des sentiers qui lui sont ouverts, malgré la multiplicité des phénomènes qu'il peut revêtir, malgré la possibilité, qu'il a, de choisir tel ou tel individu pour son réprésentant, il lui est impossible de manquer son véritable but, posé de toute éternité, ni de diverger complètement de la ligne essentielle tracée par la Providence. Je crois que de tels arguments sensibles seraient la meilleure réponse à faire à toutes les objections en question, et feraient comprendre, que, quant aux types des sphères absolues, que l'histoire doit parcourir, entre la science du passé et la préscience de l'avenir, il n'y a pas de limites infranchissables, et que le don de prophétie est le même en avant comme en arrière: avec la seule différence que dans sa manifestation rétroactive il peut agir plastiquement, ayant tout le corps des faits accidentels à manier; tandis que pour l'avenir il est obligé de se borner à des déterminations plus ou moins abstraites ou générales. — Bien entendu qu'il s'agit ici de philosophie; car pour l'utopie ou le roman proprement dit, cette différence essentielle ferait complètement défaut. — Quant à ce nouveau genre de littérature en lui-même, abstraction faite des considérations ci-dessus, je présume en outre qu'il aurait un véritable mérite intrinsèque comme objet d'art, en ce que le fond restant absolument vrai, tandis que le tissu serait absolument fictiv, la pensée divine et apodictique surnagerait toujours sur un océan d'imagination et donnerait au poète la faculté de revêtir tout ce qu'il y a de plus vrai dans tout ce qu'il y a de plus beau.

Guider à sa guise le cours des siècles après en avoir attrapé le fil, reconstruire le passé avec des matériaux nouveaux sans y enter néanmoins des éléments hétérogènes, n'ayant besoin que d'entrouvrir le vaste trésor de la possibilité; créer des mythes sublimes, donner des impulsions toutes neuves aux passions et aux sentiments, enfin concourir, pour ainsi dire, avec la Providence dans la direction de l'humanité non en ce qu'elle ordonne, mais en ce qu'elle permet, voilà je crois des stimulants assez vigoureux pour remuer l'âme d'un poète philosophe, et pour évoquer une inspiration à la hauteur du

sujet. — Je ne doute pas que ce principe, tout paradoxal qu'il paraisse au premier abord, ne soit reconnu pour éminemment vrai; mais d'un autre côté, je conçois bien qu'il pourrait engendrer une foule de productions monstrueuses de la part de ceux, sur le front des quels la langue de feu ne sera pas descendue pour y empreindre le sceau des voyants, aux quels le Saint-Esprit n'aura entreouvert ni les mystères de la science ni la voie lactée de la poésie. Mais l'opinion publique saura bientôt faire justice de ces anomalies; et à coup sûr, pour éviter la déception de quelques individus, nous n'irons pas sacrifier la possibilité d'ouvrir un nouveau domaine à la poésie, de conquérir quelques beaux monuments d'art et de verser quelques jets de lumière sur la science du passé et de l'avenir. —

Je vous demande pardon de m'être laissé aller à plusieurs pensées détachées que m'avaient suggérées vos bienveillantes questions; je crains bien de vous ennuyer par la longueur de mes missives, et je compte pour une autre fois me corriger de ce défaut où m'entraîne le plaisir de m'entretenir avec vous; ce qui cependant n'est qu'un faible surrogat de nos conversations de Berlin. Il faut bien pourtant se résoudre à faire violence à une foule de sujets de causerie qui tendent à se presser sous ma plume. Mais si ce n'était pas trop abuser de votre temps que de vous demander le plus tôt possible une lettre, après vous avoir fatigué de la mienne, je vous serais très reconnaissant pour quelques détails, que vous auriez la bonté de me donner sur vous, votre aimable famille et vos travaux présents. Je termine en vous réitérant l'assurance de ma considération la plus distinguée et de mon amitié sincère.

Auguste Cieszkowski.

FEB 9 1

Die Musikwissenschaft und die Hegel'sche Philosophie.

Von

Gustav Engel.

Es ist bemerkenswerth, dass die Musikwissenschaft und zwar die reine Musikwissenschaft, die es ausschliesslich mit dem Rhythmischen, Harmonischen und Melodischen zu thun hat, ihre feste Begründung nur erhalten kann, wenn sie sich zu einer rein logischen, d. h. in dem philosophischen Denken wurzelnden Auffassung der Zahl entschliesst. Jede andere bis jetzt aufgetretene und, wie ich glaube, auch jede mögliche andere Auffassung wird an dem Widerspruch gegen die Empfindung des musikalisch veranlagten Ohres scheitern, und es bietet sich kein anderer Weg, um die Uebereinstimmung von Empfindung und Wissen auf diesem Gebiet zu erreichen, als eben die logische Betrachtung der Zahl.

Moritz Hauptmann war es, der diesen Weg in seinem Werk „Die Harmonik und Metrik" (1853) eingeschlagen hat. Anfangs mit grosser Begeisterung von den Wenigen, die sich für Untersuchungen dieser Art interessiren, aufgenommen, ist dasselbe zwar auch heute nicht vergessen, hat aber doch nicht den praktischen Erfolg gehabt, den es hätte haben sollen. Zunächst (1863) verdrängte ihn Helmholtz mit seinem ausgezeichneten Werk „Die Lehre von den Tonempfindungen", das an die Stelle der logischen eine physiologisehe Begründung der Musik zu setzen suchte; heute ist aber diese Begründung, die bei den Musikern nie rechten Glauben gefunden hat, auch bei den Naturforschern, Physiologen und Psychologen nicht mehr so anerkannt, als sie es eine Reihe von Jahren hindurch war. Die wissenschaftliche Welt steht also heute im Grossen und Ganzen der Musikwissenschaft als einem ungelösten, vielleicht auch nicht zu lösendem Problem gegenüber.

Helmholtz klagt in der Einleitung zu seinen „Tonempfindungen" darüber, dass die Beziehungen zwischen physikalischer und physiologischer Akustik, Musikwissenschaft und Aesthetik bisher ganz äusserliche geblieben seien. „Zwar, so heisst es S. 2 und 3, bedient sich die Akustik überall der aus der

Harmonielehre entnommenen Begriffe und Namen, sie spricht von der Tonleiter, den Intervallen, Consonanzen u. s. w., zwar beginnen die Lehrbücher über Generalbass gewöhnlich mit einem physikalischen Capitel, welches von den Schwingungszahlen der Töne redet, und die Verhältnisse derselben für die verschiedenen Intervalle festsetzt, aber bisher ist diese Verbindung der Akustik mit der Musikwissenschaft eine rein äusserliche geblieben, eigentlich mehr ein Zeichen, dass man das Bedürfniss einer Verbindung der genannten Wissenschaften fühlte und anerkannte, als dass man eine solche thatsächlich herzustellen gewusst hätte. Denn die physikalischen Kenntnisse konnten zwar für den Erbauer musikalischer Instrumente von Nutzen sein, für die weitere Entwickelung und Begründung der Harmonielehre dagegen ist bisher die physikalische Einleitung noch ganz unfruchtbar geblieben. Und doch sind die wesentlichsten Thatsachen dieses Gebiets, um deren Erklärung und Ausbeutung es sich zunächst handelte, seit uralter Zeit bekannt. Schon Pythagoras wusste, dass wenn Saiten von gleicher Beschaffenheit, gleicher Spannung, aber ungleicher Länge die vollkommenen Consonanzen der Octave, Quinte oder Quarte geben sollen, ihre Längen beziehlich im Verhältniss von 1 : 2, 2 : 3 oder 3 : 4 stehen müssen, und wenn er, wie zu vermuthen ist, seine Kenntnisse zum Theil von den ägyptischen Priestern erhalten hat, so lässt sich gar nicht absehen, bis in wie unvordenkliche Zeiten die Kenntniss dieses Gesetzes zurückreicht. Die neuere Physik hat das Gesetz des Pythagoras erweitert, indem sie von den Saitenlängen zu den Schwingungszahlen überging, wodurch es auf Töne aller musikalischen Instrumente anwendbar wurde; man hat ferner für die weniger vollkommenen Consonanzen der Terzen die Zahlenverhältnisse 4 : 5 und 5 : 6 den obengenannten hinzugefügt, aber es ist mir nicht bekannt, dass wirklich ein Fortschritt gemacht wäre, um die Frage zu beantworten, was haben die musikalischen Consonanzen mit den Verhältnissen der ersten sechs ganzen Zahlen zu thun? Sowohl Musiker, wie Philosophen und Physiker haben sich meist bei der Antwort beruhigt, dass die menschliche Seele auf irgend eine uns unbekannte Art die Zahlenverhältnisse der Tonschwingungen ermitteln könne, und dass sie ein besonderes Vergnügen daran habe, einfache und leicht überschauliche Verhältnisse vor sich zu haben."

In diesen Worten ist der Kernpunkt des Problems enthalten, das Helmholtz zu lösen suchte. Nicht ganz von derselben Fragestellung ging Hauptmann aus. Die alte Leibnitz-Euler'sche Theorie hat nicht nur das Bedenkliche, dass ihr eine Erklärung fehlt, wie die Seele es anfängt, jene einfachen

und leicht überschaulichen Verhältnisse zu merken, sondern sie hat noch einen anderen Fehler: ihr fehlt der scharf einschneidende Gegensatz von Consonanz und Dissonanz oder — besser gesagt — von ruhendem und Uebergangsakkord, den unsere Musik-Empfindung unbedingt verlangt. Das Verhältniss 1 : 2 ist einfacher und leichter überschaulich als 2 : 3, 2 : 3 wiederum als 3 : 4 und so weiter ins Unendliche fort. Die Zahl als solche giebt uns also nur einen in das quantitativ Unendliche verlaufenden Uebergang vom Leichtern zum Schwereren. Dem widerspricht aber nicht nur unsere bestehende Musik-Erfahrung, sondern, was noch viel wichtiger ist, ein Zwang unserer Musik-Empfindung. Wir Musiker würden einen Menschen, der nicht für den einfachsten über den Dreiklang hinausgehenden Zusammenklang, den Natur-Septimen-Akkord, dessen Zahlen-Verhältnisse 4 : 5 : 6 : 7 sind, eine Auflösung verlangen sollte, für unmusikalisch halten müssen. Von vielen anderen Zahlenverhältnissen, z. B. 10 : 11, 11 : 12, 12 : 13, 13 : 14 u. s. w. ist aber in unserer Musik — und zwar nicht zufällig, sondern mit Nothwendigkeit — gar keine Rede: dagegen ergeben sich andere noch complicirtere, z. B. 15 : 16, 24 : 25, 128 : 135 u. s. w., alle nämlich, die aus der Weiterentwickelung des Dreiklangs in Dur, 4 : 5 : 6 mit Nothwendigkeit folgen, als thatsächlich vorkommende und unentbehrliche. Dies war die Schwierigkeit, die Hauptmann zu lösen suchte, indem er das logische Gesetz zu Grunde legte, das nicht blos das in der Dialektik Hegel's herrschende ist, sondern auch in der Philosophie überhaupt — ich erinnere nur an Kant — vielfach als entscheidend hervorgetreten ist, die Anordnung der Begriffe nach dem Verhältniss von Thesis, Antithesis und Synthesis. Er liess sich aber nicht nur nicht auf einen Versuch ein, die reale Möglichkeit zu erklären, wie der Menschengeist es anfängt, sich der Zahlenverhältnisse durch blosse Sinnesempfindung zu bemächtigen, sondern er beging auch noch andere Ungeschicklichkeiten in der Beweisführung, welche einen durchschlagenden Erfolg seiner Erklärungsweise verhindern konnten.

Helmholtz selbst urtheilte über Hauptmann in folgenden Worten („Tonempfindungen", erste Auflage, S. 427): „ich kann mich nur dem Bedauern anschliessen, welches C. F. Naumann ausgedrückt hat, dass so viele feine Anschauungen, welche dieses Werk enthält, unnöthiger Weise hinter der abstracten Terminologie der Hegel'schen Dialektik versteckt und deshalb einem grösseren Leserkreise ganz unzugänglich sind." Von Einigem mag dies gelten, so namentlich von der Dreiklangs-Begründung (S. 22), aber nicht blos die vorangehende Einleitung, sondern auch vieles Andere in dem Uebergang von

den Grundprincipien zu der breiteren musikalischen Ausführung, ist eben so klar, als von der siegreichen Kraft des Einheitsgedankens durchdrungen.

Ich muss nun auch noch von mir selber ein paar Worte reden. Schon im Jahre 1863 (Anfangs Juli) habe ich in der Vossischen Zeitung in einer ausführlichen Besprechung von Helmholtz's Tonempfindungen eine etwas veränderte Beweisführung des Durdreiklangs im Sinne Hauptmann's versucht, die nicht nur logisch verständlicher war, als die Hauptmann'sche, sondern auch dem Streben Helmholtz's nach einer realen Erklärung der Thatsache, dass die Sinnesempfindung die Zahlenverhältnisse unmittelbar zu erfassen vermag, Rechnung trug. Ich habe sodann mehrfach denselben Gegenstand ausführlicher erörtert, in einer soeben erschienenen Abhandlung „Die Bedeutung der Zahlenverhältnisse für die Tonempfindung" (Dresden, Richard Bertling, 1892) in einer, wie ich glaube, erschöpfenden Weise. Auf diese Abhandlung muss ich diejenigen Leser dieser kurzen Mittheilung verweisen, welche auch die Einzelheiten der Untersuchung kennen zu lernen wünschen möchten.

Helmholtz hatte jene reale Erklärung der unserer Musik zu Grunde liegenden Zahlenverhältnisse in den Schwebungen gefunden, welche aus Combinationstönen und Obertönen hervorgehen. Schwebungen rufen einen intermittirenden Nervenеindruck hervor, den er dem flackernden Licht vergleicht, und da diese Schwebungen in geringerem Maasse bei dem Zusammenklang consonirender Intervalle eintreten, als bei dem dissonirender, so hatte er allerdings eine nicht wegzuleugnende reale Ursache für die Erklärung von Dissonanzen und Consonanzen gefunden und es ist nicht genug zu rühmen, mit welchem Aufwand von mühsamer Berechnung er diesen Standpunkt vertreten hat. Aber trotzdem versagt mitunter der Versuch in Einzelheiten und ergiebt sich im Wesentlichen nicht als grundlegend, sondern nur als zu etwas Mitwirkendem führend. Die strenge Consequenz des Helmholtz'schen Standpunktes würde uns zu der Ansicht nöthigen, dass ein ganz oder nahezu obertonfreier Natur-Septime-Akkord in genügend hoher Tonlage consonanter sein würde, als ein ebenso beschaffener Moll-Dreiklang, was für die Musik-Empfindung unmöglich ist; ausserdem aber vermöchte er nicht die Consonanzen der rein melodischen Musik, der die Combinationstöne und damit auch die durch diese erzeugten Schwebungen gänzlich fehlen, die Obertöne aber ebenfalls nur in einer nahezu schwebungslosen Weise beigegeben sind, zu erklären; am allerwenigsten erklärt er das sichere Gefühl, das jeder gute Musiker schon in seiner innern Phantasie, wenn er sich Melodien oder Accordfolgen vorstellt, für den Unterschied von reinen und

unreinen Intervallen hat, ein Gefühl, das am offenbarsten zu Tage tritt bei einem Sänger, der ohne Begleitung rein zu singen vermag; denn das könnte er ja nicht, wenn er nicht die Intervalle in ihrer strengen Reinheit in seinem innern Bewusstsein, frei von allen Schwebungen, mit Sicherheit besässe. Was die nähere Begründung betrifft, verweise ich auf meine oben erwähnte Abhandlung. Wir sind also genöthigt, die Möglichkeit einer realen Erklärung der musikalischen Tonempfindung zu suchen, die sich auf die Intervalle als solche beschränkt und die Combinationstöne, Obertöne und Schwebungen entweder ganz unberücksichtigt lässt oder nur als ein Mitwirkendes betrachtet, in welchem letztern Falle der künstliche Helmholtz'sche Bau doch immer nicht bedeutungslos bleiben würde. Diesen letztern Weg habe ich eingeschlagen.

Hauptmann war bei der Dreiklangs-Begründung nicht von den Schwingungszahlen, sondern — wie schon Pythagoras — von dem Verhältniss der Saitenlängen ausgegangen. Dies war insofern nicht unrichtig, als alle Töne erst durch Vermittelung der Luftwellen an unser Ohr gelangen, bei denen dasselbe Verhältniss des Intervalls zu der Grösse der Welle herrscht, wie bei den Saiten, aber er traf damit nicht dasjenige Thatsächliche, was wir real mit der grössten Sicherheit vernehmen. Neuere Untersuchungen über die Fähigkeit des menschlichen Ohres, die Mitte zwischen zwei gegebenen Tonhöhen zu empfinden (siehe meine Abhandlung) haben es mir klar gemacht, dass, wenn man als Musiker von dem Intervallbewustsein zu abstrahiren bemüht ist und nur auf jenes von der Tiefe nach der Höhe stetig abnehmende Tonvolumen achtet, das der grössern oder kleinern Luftwelle entspricht, das Bewusstsein nicht genau dieselbe Sicherheit hat, wie bei dem Intervallbewusstsein. Das Verhältniss der Schwingungszahlen hat eine stärkere reelle Wirkung, vorzugsweise freilich beim Zusammenklingen. Dies war also die wesentlichste Abweichung, die in Bezug auf Hauptmann's Darlegung vorgenommen werden musste, denn sie gewährte nicht nur eine reale Erklärung, insbesondere für gleichzeitig erklingende Töne, sondern sie gab auch dem logischen Gang, bei dem Hauptmann immer noch als Führer diente, eine grössere Verständlichkeit.

Für unbegleitete Melodie reicht ein einfacheres System aus, Tonika, Oktave, Quinte und eine Reihe von reinen Quinten; der reinen Terz bedarf es hier noch nicht. Dagegen für die harmonische Musik muss eine andere Betrachtungsweise eintreten. Jedenfalls handelt es sich jetzt nicht mehr darum allein, wie sich 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4, 4 : 5 u. s. w., jedes Verhältniss für sich, vom Intervallenstandpunkt aus, zu einander verhalten, sondern ob sich ausser 1 : 2, auch die Töne 1, 2, 3, 4, 5, 6,

7, 8 u. s. w. mit einander verbinden können, wie weit überhaupt die Möglichkeit reicht, mehr als zwei Töne mit einander zu verbinden. Wenn 1 und 2, d. h. Tonika und Oktave, zusammenklingen, frei von Obertönen, also etwa ausschliesslich C und c (64 und 128 Schwingungen), so verschwindet das höhere c fast bis znr Unhörbarkeit in dem Grundton, dem tieferen C, das letztere wird anscheinend nur etwas heller in der Klangfarbe. So auch annähernd noch, wenn etwa c^1, c^2, c^3 u. s. w. dem Zusammenklang von C und c sich zugesellen. Auf den Hörnerven dringen gleichzeitig innerhalb einer Sekunde 64 und 128 Schwingungen ein; es ist ähnlich, wie wenn Viertel- und Achtel-Noten zusammenklingen, eine unbewusst empfundene rhythmische Unterordnung, eine Mehrheit, in der die Einheit die unbedingte Herrschaft hat, ohne allen rythmischen Kampf. In der Verbindung von 1 mit 3 (Tonika und Duodecime), 1 mit 5 (Tonika und Oktave der Decime) würde man ebenfalls eine solche Unterordnung noch finden können, aber etwas complicirter; es wäre nämlich, rhythmisch veranschaulicht, ein Zusammenhang von Viertel-Noten mit Achtel-Triolen oder Quintolen; auch würde sich unter allen Umständen, wenn auch schwach erklingend, aus 1 und 3 in unserm Ohre der Combinationston 2, aus 1 und 5 der Combinationston 4 und ausserdem noch 3 und 2 bilden, die Verhältnisse 2 : 3, dann weiter 3 : 4, 4 : 5 würden als hörbar mithin ebenfalls bereits vorhanden sein. Mit diesen Verhältnissen hat es aber eine andere Bewandniss; denn 2 : 3 verhält sich wie Achtel-Noten zu Achtel-Triolen, 4 : 5 wie Sechszehntheil-Noten zu Quintolen, es ist ein rhythmischer Kampf entstanden. Bleiben wir zunächst bei dem Verhältniss 2 : 3, der Tonika und ihrer Dominante. Hier ist der einfachste, der am nächsten liegende Fall eines gleichzeitigen Erklingens von zwei Tönen, also eine Durchbrechung der im Oktaven-Verhältniss noch ungebrochenen Einheit gegeben. Die Tonempfindung empfindet genau so, wie sie nach den realen Thatsachen, die ihr durch das, was wir über den objectiven Entstehungsgrund verschiedener Tonhöhen wissen, zugeführt werden, empfinden müsste. Das natürliche Ohr empfindet einen einzelnen Ton als einen Ton, gleichviel, ob er, wie der Ton einer Stimmgabel mit Resonanzkasten, der Obertöne fast gänzlich entbehrt, oder ob er, wie der Ton einer Trompete (siehe meine Abhandlung) 16 bis 32 Obertöne hat, also auch die Verhältnisse 2 : 3, 3 : 4 u. s. w. implicite, wenn auch freilich sehr schwach in sich enthält. Und ebenso empfindet es das Verhältniss 2 : 3, dann namentlich, wenn dieses in den Vordergrund gestellt wird, als eine Zweiheit von Tönen und zwar, wenn nichts Weiteres hinzukommt, als etwas Herbes, Störendes (wie Hauptmann sagt, als etwas der Dissonanz

Aehnliches), als eine Kluft, deren Ueberbrückung man verlangt. Es wird auch, glaube ich, kaum Jemand Anstoss daran nehmen, die thatsächliche Empfindung des Einheitlichen, die wir bei einem einzelnen mit Obertönen behafteten Ton oder bei einem Zusammenklingen von mehreren Oktaven haben, so wie die andere Empfindung eines herben, unvermittelten Gegensatzes bei dem Zusammenklang von Grundton und Quinte als die natürliche Folge des richtig erkannten objectiven Schwingungsvorganges zu betrachten.

Eine Schwierigkeit tritt nur nur bei dem Schwingungsverhältniss der beiden Terzen ein, 4 : 5 und 5 : 6. Wenn nämlich 4, 5 und 6 zusammen erklingen, so wird die weiter fortgeführte logische Betrachtung den Schwerpunkt darauf legen, dass 4 : 5 und 5 : 6 die einfachste natürliche Zerlegung von 2 : 3 sind, dass also der herbe Gegensatz von Tonika und Quinte in der Terz seine Vermittelung findet oder, um dies noch entschiedener vom Standpunkt der Hegel'schen Dialektik aus auszusprechen, dass die zu Tonika und Quinte hinzutretende grosse Terz zu beiden Tönen, d. h. zu dem Gegensatz selbst in Gegensatz tritt, dass sie also Negation der Negation und als solche Affirmation ist. Es kommt hinzu, dass die Tonika, welche als Einheitspunkt die melodische Musik einstmals beherrschte und auch heute noch, wo sie auftritt, beherrscht, durch einen Zweiklang nie ersetzt werden kann, sondern nur durch einen Dreiklang; denn die Einheit ist durch den Zweiklang aufgehoben und sie kann nur durch einen Dreiklang wiederhergestellt werden, nie durch einen Vierklang oder Fünfklang u. s. w., weil der eine Ton, welcher begann, nur einen ihm entgegengesetzten haben und dieser wieder nur durch einen mit jenem zur concreten Einheit verschmolzen werden kann, alle weiter hinzukommenden aber nur wieder neue auf andere Art zu überwindende Gegensätze der concreten Einheit des Dreiklangs hinzufügen. Trotz alledem wird bei den Meisten die Befürchtung eintreten, dass jene versöhnende Bedeutung, welche die Terz durch ihre Zahlbedeutung unleugbar hat, von der Empfindung nicht mehr wahrgenommen werden könne und dass, wenn sie dennoch wahrgenommen wird, dies eine andere uns verborgen bleibende Ursache haben müsse. Es liegt sehr nahe, darauf aufmerksam zu machen, dass der Hinzutritt eines dritten Tons zu Grundton und Quinte, sei es irgend ein beliebiger anderer oder die grosse Terz, nur noch mehr Verwirrung und Störung in den einheitlichen Zusammenklang bringen werde, anstatt die durch die Quinte zerstörte Einheit in positiver Weise aufs Neue hervorzurufen. Auch scheint hier die vorher versuchte Veranschaulichung des unbewussten Vorgangs durch wahrnehmbare

Rhythmik gänzlich zu versagen. Denn Sechszehntheil-Noten in Verbindung mit Quintolen und Sextolen, wie sie der Verknüpfung von Grundton, grosser Terz und Quinte entsprechen würden, werden schwerlich den Eindruck eines harmonischen Zusammenseins erwecken, wenn sie auch nicht allzu schwierig auszuführen sind. Es ist nichts Widerstrebendes für mich, mit der linken Hand auf dem Tisch schnelle Sechszehntheil-Noten rhythmisch zu markiren, mit den fünf Fingern der rechten Hand während der vier Sechzehntheile Quintolen zu greifen und eine Sextolenfigur dazu zu singen, aber ich bin auch weit entfernt zu behaupten, dass ich damit einen ähnlichen Eindruck gewinne, als ihn mir der Dur-Dreiklang hervorruft.

Es ist aber auch auf den übrigen Gebieten nichts Seltenes, dass die reine und instinktive Empfindung Vieles mit einem Blick sicher und richtig erkennt, was das zergliedernde Bewusstsein erst durch sein Zergliedern in Verwirrung bringt, und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass auch in diesem Fall die Empfindung gerade dadurch vor dem Irrthum bewahrt wird, dass sie gar nicht anders im Stande ist, als der Wirkung des Ganzen sich hinzugeben, ohne irgend ein Bewusstsein darüber zu haben, wie sie zu Stande kommt und die Sicherheit, mit der seit Jahrhunderten von der gesammten gebildeten Welt in erster Linie der Dur-, nächstdem der Moll-Dreiklang als diejenigen Zusammenklänge empfunden werden, die allein als tonische Dreiklänge den Einheitspunkt und den Abschluss eines vielstimmigen Tonsatzes zu bilden vermögen, beweist, dass die Empfindung in der That diese Sicherheit hat. Jedenfalls muss aber derjenige, der sich mit dieser Erklärung nicht beruhigt, dann auch davon abstehen, für den unbedingt einheitlichen Eindruck eines Zusammenklangs von Oktaven das Zahlenverhältniss 1 : 2 : 4 u. s. w., für den eines Trompeten-Tons mit 32 Obertönen die Unterordnung der Zahlen 200, 300, 400, 500 u. s. w. bis 3200 unter 100, oder für den Zweiheits-Charakter von Tonika und Quinte den rhythmischen Zwiespalt zwischen 200 und 300 als Ursache anzusehen; wenn die Zahlenbedeutung der Tonfolge 4, 5, 6 nicht den Dur-Dreiklang zu erklären vermag, so muss man auch darauf verzichten, den Eindruck eines mit Obertönen behafteten Grundtons und den der hinzutretenden Quinte durch Zahlen zu erklären; Eines steht und fällt mit dem Andern.

Wir haben gesehen, dass die Schwebungstheorie, wenn auch nicht unwesentlich eingreifend, die Hauptsache nicht zu erklären vermochte, eben so wenig die Leibnitz-Euler'sche Theorie, wenn ihr nicht eine der Hauptmann'schen ähnliche tiefere Deutung gegeben würde. Es wäre nun auch noch die schon in früheren Zeiten, aber namentlich gegenwärtig mehr-

fach in den Vordergrund getretene Oberton-Theorie zu erwähnen. Sie bietet nichts wesentlich Neues, sondern ist nur eine Umhüllung der Euler'schen Theorie, dass in der Reihe der Obertöne die geometrischen Verhältnisse genau so auf einander folgen, wie in der Euler'schen 1:2, 2:3, 3:4, 4:5, 5:6 u.s.w., ohne irgend einen festen Abschluss und ohne einen scharf ausgesprochenen Gegensatz von Consonanz und Dissonanz, ein Mangel, der eben Hauptmann dazu trieb, das über die Zahl hinausgehende rein logische Verhältniss von Thesis, Antithesis, Synthesis zu Hülfe zu nehmen. Die Oberton-Theorie hat scheinbar den einen Unterschied von der der geometrischen Verhältnisse, dass in ihr das als ein von Natur gegebenes erscheint, was in der andern nur als eine subjective Entscheidung des Menschengeistes gedeutet werden kann. Diese scheinbare Objectivität hat nun für alle über den Empirismus des äusserlich Thatsächlichen sich nicht zu erheben vermögenden etwas ungemein Imponirendes. Aber es ist ein bloss äusserlicher Schein. Denn von den Obertönen werden in selbstständiger musikalischer Anwendung nur diejenigen benutzt, die sich aus den ersten sechs durch weitere Combinationen ableiten lassen; ausserdem aber bietet uns die Natur ausser den vereinzelten Klängen, die schon von Natur einen musikalischen Charakter haben, unendlich viel mehr andere, die nur Geräusche, d. h. Klänge von vollständig unmusikalischer Zusammensetzung sind. An allen diesen Thatsachen geht der Menschengeist vorüber, nicht immer freilich ganz ohne Freude daran, aber für die Kunst lässt er sie theils ganz unbeachtet, theils sucht er etwas künstlerisch Analoges dafür an die Stelle zu setzen; er wählt also unter ihnen aus, er scheidet das thatsächlich Gegebene in die zwei Gebiete des künstlerisch Brauchbaren und des Unbrauchbaren, und diese Scheidung beruht eben auf dem in seinem Innern vorhandenen Kunstgefühl. Aus diesem Innern kommen wir also nicht heraus, auch wenn wir bei den Obertönen und bei den von Natur gegebenen Thatsachen eine Stütze suchen.

Ob nun aber dies Innere noch einer andersartigen Auffassung fähig ist, die mit den Zahlen nichts mehr zu thun hat? Ob zwischen Physik und Physiologie, zwischen dem durch Zahl, Zeit und Raum erklärten physischen Vorgang und der Sinnesempfindung eine unendliche Kluft liegt, die noch ihrer Ueberbrückung harrt? Ich fürchte, dass alles darauf gerichtete Sinnen nur zum Phantastischen und Mystischen führen kann. Wirkliches Wissen ist nur durch den Logos, die Zahl und die Anschauungen von Zeit und Raum erreichbar. Darüber hinaus mag wohl ein ideales Sehnen reichen, aber die Wissenschaft des Menschengeistes vermag es nicht zu erfüllen; über die

grosse und höchste Frage aber, ob der Menschengeist die höchste mögliche Form des Geistes ist, ob es eine mögliche Form des Geistes giebt, welche über die Denkmöglichkeit hinausgeht, soll hier kein Wort gesprochen werden, vielmehr wurde auch dies nur erwähnt, um anzudeuten, dass auch Betrachtungen dieser Art mir nicht gerade fremd sind. Ich schliesse daher mit dem Bekenntnis, dass innerhalb des menschlich Erreichbaren die wissenschaftliche Grundlegung der Tonkunst mit dem hier Dargelegten — einschliesslich natürlich der oben erwähnten, zur Ergänzung unentbehrlichen Abhandlung — nach meiner Ansicht erschöpft ist und dass als das oberste Princip das die Zahl durchdringende logische Gesetz sich ergiebt, das in ganz esoterischer Form ausgesprochen, allerdings auf Hegel's Dialektik zurückführt, in mehr exoterischer Gestalt dargestellt, auch der Philosophie in weiterem Sinne angehört.

Über das höchste Gut.

Von

Lic. Dr. **Friedrich Kirchner.**

Die Ethik handelt im Allgemeinen vom Sittlichen. Wir haben darunter nicht nur das sittlich Gute, sondern auch das sittlich Böse zu verstehen, weil das Böse auch unter die sittlich beurtheilten Dinge fällt. Es ist das sittlich Gute sowohl als Adjectiv, wie als Substantiv in demjenigen Zusammenhang zu fassen, den wir bald hervorheben werden. Fragen wir uns zunächst, was ist gut, so werden wir antworten: gut ist das, dem wir unsern Beifall zollen, über das wir ein Werthurtheil fällen. Das Prädikat „gut", welches ein intellektuelles Urtheil repräsentirt, wird demjenigen beigelegt, was für uns etwas Begehrenswerthes an sich hat.[1]) Worauf beruht nun das? Gut ist, was uns Lust bereitet im Moment, in der Erinnerung oder in der Hoffnung; daraus ergiebt sich, dass alles, was Lust bereitet, deshalb gut ist, weil unsere Thätigkeit erhöht wird im Moment, in der Erinnerung oder in der Hoffnung, es zu erreichen. Und da alle Thätigkeit in Verfolgung eines Zweckes besteht, negativ oder positiv, so hat alles, was wir gut nennen, es mit einem Zweck zu thun. Kann der Zweck sofort erreicht werden, so sind wir in Aktion; andernfalls ist er Vorstellung, oder da jede Thätigkeit immer auf die Zukunft geht, wenn auch nur momentan, so ist gut alles, was die Vorstellung von einem Zweck erregt, der uns Lust verspricht. Dieser Begriff „Lust" scheidet sich in 4 Arten: sinnliche Lust, practische Lust, ästhetische und moralische. Das Angenehme bereitet Lust im Moment durch die Sinne, meist subjective Lust, denn über den Geschmack z. B. lässt sich nicht streiten; angenehm heisst Lustvolles, das dem Massstabe der Moral nicht unterstellt wird. Es beruht dieses Angenehme auf der physischen Naturanlage, auf dem Temperament. Das Nützliche, Practische ist das, was Lust verschafft, weil es ein brauchbares Mittel ist zur Erreichung irgend eines Zweckes. Auch dieses Gute ist subjectiv.

[1]) Gut, angelsächsisch god, griechisch ἀγαθός, hängt mit dem Deutschen „ergötzen" zusammen.

Das Messer ist z. B. für dieses Handwerk gut, für das andere schlecht und unbrauchbar; auch liegt keine Verantwortung darin, ob es practisch brauchbar ist oder nicht. Gutes Gift ist das, welches schnell tödtet; ein moralischer Massstab wird hier nicht angelegt. Das Ästhetische streift noch an das Sinnliche, das Werthurtheil ist sinnlicher Natur. Das Schöne bringt eine Idee zur angemessenen Darstellung. Idee ist nun schon mehr objectiv, wenn es auch dem subjectiven Urtheil überlassen ist zu entscheiden, was schön ist oder nicht. Das Schöne gefällt mir, aber auch um seiner selbst willen, nicht weil es reizt und kitzelt und augenblicklich einem Zwecke dienstbar ist, sondern es ist Selbstzweck und leitet dadurch über zum moralisch Guten. Die Frucht schmeckt angenehm, aber sie ist nicht gut, weil ich sie nicht essen darf; dieses Gift ist gut und nützlich, aber es tödtet einen Menschen; jenes Bild ist schön, aber es ist unanständig. Es giebt also noch eine Kategorie, nämlich das moralisch-Gute. Das sittlich Gute hat folgende Eigenthümlichkeiten: Zunächst entspringt es keinem individuellen Wohlgefallen; es ist nicht ein unmittelbar Anmuthiges, Nützliches, häufig sogar hässlich. Wir nennen es sittlich gut, weil es einer Norm entspricht; die Übereinstimmung mit dieser hat unsere Intelligenz herauszufinden. Das moralisch Gute ist aber auch wichtig für unser Gefühl und daher nicht gleichgiltig. Es interessiert nicht subjectiv, sondern wir verlangen, dass es einem bestimmten Massstab entspreche. Daher sind die ethischen Interessen nothwendig. Eine weitere Eigenthümlichkeit des Guten ist die, dass es einen Beifall erweckt, aus welchem Achtung erwächst. Ob jemand ein Messer geschickt anwendet oder zu bereiten weiss, verleiht ihm nicht die Achtung, die wir ihm persönlich zollen, wenn er sittlich gut ist. Die Achtung vor der That geht hier auf den Thäter über. Wir erheben uns hier auf eine höhere Stufe, weil beim sittlich Guten der Mensch selbstthätig sein muss. Die technische Wirksamkeit lässt den Menschen passiv, sie ist selber Mittel zum Zweck; vom sittlich guten Menschen fordern wir, dass er selber persönlich thätig sei. Das ist die moralische Freiheit; daher hat das sittlich Gute einen Werth an sich. Denn jede That, die jemand thut, hat Folgen für ihn selbst, während das beim Vorhergehenden nicht der Fall ist. Wir definieren also: „Das sittlich Gute ist dasjenige, welches mit Bewusstsein und Freiheit seiner Idee entsprechend geschieht", und sittlich gut ist der, welcher mit Bewusstsein und Freiheit seiner Idee gemäss handelt.[1]) Die Dinge entsprechen nur den objectiven Bedingungen der Weltordnung; sie wissen nichts davon, sie

[1]) Vgl. meine „Ethik" S. 95 ff. Leipzig 1880.

können nicht abweichen von den Naturgesetzen. Der Mensch aber hat die Freiheit davon abzuweichen; er allein hat Verantwortlichkeit und damit Moralität.

Dies führt uns nun auf das sittliche Handeln. Wir unterscheiden hier stets Zweck, Motiv, Entschluss und Ausführung. Zweck ist Sache der Vorstellung, Motiv des Gefühls, Entschluss fällt dem Willen zu, Ausführung ist die äussere Handlung selbst, welche gewöhnlich durch Instrumente, die verlängerten Glieder, oder durch die Glieder selbst geschieht. Sittlich gut ist daher, was man mit vernünftiger Erkenntniss des Zweckes, mit rechter Absicht, mit freiem Willen und mit rechten Mitteln thut, also mit Bewusstsein und nicht instinctiv oder durch Zufall; mit rechter Absicht, häufig schlägt etwas zum Wohl aus ohne gute Absicht, mit freiem Willen und nicht durch Zwang; und manches geschieht oft nicht mit rechten Mitteln.

Um zum höchsten Gut zu gelangen, definieren wir den Begriff des Gutes. Die Eintheilung der Ethik in Pflichten- und Tugendlehre ist alt: sie ging daraus hervor, dass schon im Alterthum häufig nach dem höchsten Gut gefragt wurde. 1. Cor. 13 haben wir die christlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, im Anschluss an die 4 griechischen Cardinaltugenden. Bis Kant war die Tugendlehre in Anwendung, er hat die Pflichten betont, erst Schleiermacher wieder die Güterlehre; und gerade der locus vom höchsten Gut ist fruchtbar, er kann allein die Autorität der sittlichen Norm begründen. Die wichtigste Frage ist die: Warum ist etwas gut oder böse? was ist die Norm? giebt es eine? und wenn es eine giebt, worauf beruht ihre bindende Kraft? Die vorhandenen Ethiken achten darauf zu wenig. Die Frage, worauf die Autorität beruht, wird entweder ganz übergangen oder zu schnell beantwortet. Tugend ist nur ein Correlat von Pflicht. Man darf die Verpflichtung nicht ableiten aus dem Gottes- oder Naturbegriff, weil dabei wichtige Fragen unbeantwortet bleiben. Das Sittengesetz unterscheidet sich toto coelo von den Natur- und logischen Gesetzen. Naturgesetze sind nur Formeln für die Gleichmässigkeit des Geschehens; sie schreiben Niemandem etwas vor, sie geschehen eisern und nothwendig. Die logischen Gesetze haben auch Nothwendigkeit, wenn auch nur subjective. Wir erkennen sie als Subjecte an; sie enthalten eine begriffliche Nothwendigkeit, denn sie haben etwas Unumstössliches, sie sind die Gesetze des Seins und Denkens; wo jemand verständig ist, denkt er nach logischen Gesetzen. Anders die Ethik. Hier handelt es sich nicht um ein Müssen, sondern um ein Sollen. Wenn die Gesetze der Ethik nicht übertreten werden könnten, dann wären wir nicht frei; sie haben es mit der Freiheit zu thun, die ethischen Gesetze gehen auf das

Gefühl zurück. Bei Leibniz, Kant, Spinoza dreht man sich in diesem Falle im Kreise. Kant hat das Gefühl zu wenig gewürdigt, er ersetzt es durch die Intelligenz. Die Naturgesetze und die logischen gehen auf Naturkräfte, die ethischen auf etwas Subjectives zurück und sie sind scheinbar dem Moment unterworfen. Während logische und Naturgesetze überall gleich sind, sind die ethischen stets verschieden nach Intelligenz, nach Geschichte und Nationen. Bei ethischen Gesetzen allein sind wir berechtigt und verpflichtet zu fragen: Wer hat sie gegeben und welche Autorität haben sie? Wenn man also die Lehre vom höchsten Gut nicht zum Austrag bringt, dann kann man keine Gesetze der Ethik aufstellen.

Nun sagt die Theologie: Das Sittengesetz ist von Gott offenbart. Aber wenn auch der Gottesbegriff für das ethische System nothwendig ist und es sich nachweisen lässt, dafs die Metaphysik auf Gott zurückführt,[1]) so müssen wir doch sagen, dass es für die Philosophie eine petitio principii ist. Weil das Sittengesetz so gut ist, wird es von allen Religionsstiftern Gott in den Mund gelegt; und mit Recht. Mose hat es von Gott empfangen: das ist für das religiöse Bewufstsein zwar massgebend, aber in der Philosophie müssen vorher noch viele andere Fragen gelöst werden. Wir stimmen daher Ulrici bei, der meint, es sei besser, die Gotteslehre durch die Ethik zu stützen, als umgekehrt. Kant nennt das Sittengesetz autonom und führt es zurück auf a priori angeborne Ideen. Dieses ist aber eine unhaltbare Behauptung. Die Beobachtung der Kinder zeigt, dass es keine Gesetze a priori giebt; ein a priori ist auch sonst nicht nachzuweisen, und von Absolutheit und Allgemeingiltigkeit ist bei der Verschiedenheit der Ideeen gar keine Rede. Das Richtige ist nur, dass Kinder civilisirter Eltern in der That ein Sollen angeboren bekommen, gewisse sociale Instinkte des Gehorsams, der Autorität und Ehrfurcht, Gefühle der Achtung, aber von einem Codex des Sittengesetzes wird Niemand etwas finden. So bleibt denn nur die Annahme übrig: Die Menschheit ist sich selbst die Gesetzgeberin gewesen und ist es noch. Das lässt sich sogleich zeigen. Verfolgen wir die Spuren der ältesten Menschheit, wie sie noch vorliegt in den Resten der uncultivirten Nationen: überall ist der Selbsterhaltungstrieb das Erste, der Trieb nach Leben, Besitz, Macht, Unterkommen und Ruhe, der Trieb sich selbst den andern gegenüber zu behaupten. Es entstand daraus aber nicht, wie J. J. Rousseau sagt, ein Krieg Aller gegen Alle; denn schon im ersten Moment menschlichen Daseins wurde der Selbstsucht ein Riegel

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik“ 1881.

vorgeschoben durch die Bande der Familie. Wo der Mensch Gatte und Geliebter ist, erwachen die socialen Triebe und Instinkte. Im Interesse für Frau und Kinder bekämpft er seinen Trieb nach Nahrung, Genuss, Besitz, Macht, Ehre und alle eigennützigen Triebe. Allmählich erweiterte sich der Kreis derer, denen zu Nutz und Frommen er sich mässigte, so dass in immer weiterem Kreise sittliche Grundsätze allgemein anerkannt wurden, ohne deren Anerkennung die Gemeinschaft nicht bestehen konnte. Schlecht hiess dann Alles, was diesem Kreise schadete. So bildete sich eine Stufenleiter, und diese Reflexion fixirte der Gesetzgeber, der religiöse, wie der politische. Nach und nach erweiterte sich der Kreis derer, für die man sorgen musste, bis man sich erhob zur Idee der Menschheit und des Menschengeschlechts, So fanden die religiösen, philosophischen und politischen Männer, dass das wahrhaft gut sei, was möglichst vielen nütze und niemandem schade. Wie lange freilich diese Idee gebraucht hat, um praktisch verwirklicht zu werden, ist bekannt. Wir wissen, wie enge Anschauungen Griechen und Römer hatten; erst Alexander d. Gr. verschaffte den Griechen eine Ahnung davon, dass die Barbaren auch Menschen seien; erst die Stoiker redeten von den Menschenbrüdern; dann erst hat das Christenthum eine Kirche dargestellt, in der kein Unterschied besteht, wo weder Mann noch Weib, weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier. Wenn auch die Sklaverei von Aelteren noch gepriesen und von Pufendorf und Grotius vertheidigt wurde, so ist doch durch die Religionen in China, Indien und durch Buddha die Ahnung von der Einheit des Menschengeschlechts fixirt worden, bis die französische Revolution 1789 das Losungswort ausgab: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit."

Wir sagten vorher, es habe sich allmählich eine Stufenleiter von Gütern fixirt. Was heisst nun aber ein sittliches Gut? Erstlich folgt aus dem Begriff: Ein sittliches Gut ist etwas, das begehrenswerth ist. Man muss also davon einen Genuss haben; aber es muss auch zur Sittlichkeit in Beziehung stehen, ein Produkt sittlichen Thuns sein, Mittel und Bedingung neuer Sittlichkeit. Es darf nicht gestohlen, geraubt und nur ererbt sein, sondern man muss selbst daran gearbeitet haben mit guten Mitteln. Das Gut, das Erworbene, darf man ferner nicht nur in die Truhe schliessen, aufhäufen, sammeln, sondern man muss es als neues Material benutzen. Es muss drittens aber auch dem Allgemeinen dienen, nicht das Allgemeine schädigen. Der Trieb nach Macht, Ehre und Besitz ist erlaubt; sobald er aber das Allgemeine schädigt, wird er unsittlich. Ein sittliches Gut ist mithin alles, was durch sittliche Thätigkeit erworben ist und das Wohl des Ganzen fördert.

Es fragt sich nun weiter: Was ist das höchste Gut? Es ist die Frage unmittelbar und naiv so ausgedrückt: Weshalb lebt man denn? Was ist der Zweck des Daseins?[1]) Hat es einen Zweck und welchen? Das summum bonum ist das dem Range nach erste Gut und zugleich das Gut, welches implicite alle andere Güter in sich schliesst; es ist nicht nur das oberste, sondern auch das reichste, das Gut aller Güter, wie Jesus sagt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles andre zufallen!“ Das Gut muss das höchste sein, das uns alle anderen ersetzen kann, alle übrigen verschafft.

Die Hauptgesichtspunkte hierbei giebt uns das Verhältnifs von Vernunft und Sinnlichkeit, Tugend und Glückseligkeit, Individuum und Gattung. Diese Gesichtspunkte kehren immer wieder in der Geschichte der Philosophie. Der erste Punkt ist schon vom Alterthum behandelt. Der Mensch ist ein geistiges und sinnliches Wesen. Ist es besser, wurde gefragt, der Vernunft oder der Sinnlichkeit zu folgen? Wie Schiller treffend sagt:

„Zwischen Sinnenlust und Seelenfrieden
„Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
„Auf der Stirn des hohen Uraniden
„Leuchtet ihr vermählter Strahl!“

Das ist der Kampf, in welchem die Alten sich befanden, welcher von Ovid und Paulus geschildert worden ist. Das Böse, das wir nicht wollen, thun wir; das Gute aber, das wir wollen, thun wir nicht.

Eine weitere Frage ist: Wenn man nach dem Guten strebt, welcher Lohn wird dafür sein? Und endlich: Darf man allein für sich nach dem Guten streben, oder mufs man die Gattung berücksichtigen? In kritischer Gruppirung der Ansichten wollen wir zum Richtigen uns hindurchzuarbeiten suchen.

Von vorn herein ist im Anschluss an unsere Betrachtung nicht aufzustellen irgend ein einzelnes Gut als höchstes Gut: Gold, Ehre, Macht, Gesundheit oder irgend ein äusseres Ding. Gold ist wohl ein sittliches Gut, wenn es benutzt wird, aber nicht das höchste, wenn es nicht alle übrigen verschafft und in sich schliefst.

Diese Güter ziehen soviele Nachteile nach sich, Feindschaft, Neid, Unruhe; also sind alle sinnlichen Güter ausgeschlossen.

Dann folgen andere, die geistigen: Wissen und Wahrheit. Wissen ist ein hohes Gut, aber an sich ist Wissen werthlos, wenn es nicht einem guten Zweck dient; dieser Zweck kann nur sein Vervollkommnung und Verbesserung der Menschen. Alle Kometen, alle Pflanzen und Tiere zu kennen, befriedigt unsern Wissenstrieb, es verschafft uns sogar eine Lust; aber

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Über den Zweck des Daseins.“ Berlin 1882.

an sich ist das Wissen von ihnen nicht das höchste Gut, weil dabei das Gefühl nur theilweise, unser Wollen nur ganz wenig bethätigt wird. Wahrheit ist auch nicht das Gut aller Güter; denn was hilft die Erkenntniss, wenn sie nicht die moralische Güte, das sittlich Gute in sich schliesst? Sokrates, Spinoza und Hegel setzen fälschlich das Gute in die Erkenntniss, nicht in den Willen.

Dann wurde auf die Sinnlichkeit im besten Sinne hingewiesen. Die positive Sinnenlust hielt Aristipp für das höchste Gut, indem er sagte: Was frage ich viel nach allem Uebrigen? der Moment des Genusses ist das höchste Gut. Aber wie kann einer nur so thöricht sein, das als höchstes Gut aufzustellen, was so viele üble Folgen hat? Aristipp meint aber auch den ästhetischen Genuss. Wer hat sich beim Anblick der Sixtina oder der Spitze eines Münsters nicht erhoben gefühlt und in einem Moment göttlichen Daseins befunden? Aber dieser Genuss ist nur momentan und subjectiv. Epikur nennt Schmerzlosigkeit das höchste Gut, und Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" hat gezeigt, dass diese Ansicht auch Systeme ergeben kann. Epikur wird das Gute thun ohne Gewissensbisse; und das ist auch ein Motiv zum Guten. Die Selbsterhaltung als höchstes Gut haben Pufendorf und Ferguson aufgestellt; sie würde allein aber ausarten in Selbstsucht, und diese Ansicht würde scheitern an der Weltordnung. Wenn man aus dem Prinzip der Selbsterhaltung auch Geistiges und Hohes ableiten will, so erhält sich die Persönlichkeit selbst doch nicht und muss scheitern am Widerstand der andern. Die Modernen verhalten sich anders: die Positivisten Th. Buckle, Moleschott, Büchner sagen, Civilisation sei höchstes Gut: Was fragt ihr nach Moral? macht die Menschen glücklich, dann werden sie gut sein! gebt den Arbeitern Arbeit und Nahrung! dann werden sie hören. Arbeit und Nahrung ist wichtiger als Moralpredigt oder Wissenschaft. Es liegt auf der Hand, dass diese Ansicht von sehr Kurzsichtigen ausgeht; denn Civilisation geht nicht Hand in Hand mit Moral und Glück. Wir müssen im Gegentheil sagen, dass mit Zunahme der Civilisation die Menschen weniger glücklich zu sein scheinen, dass also etwas Anderes uns entschädigen muss.

Fünftens ist Glückseligkeit mannigfach als höchstes Glück hingestellt worden. Sie wird vierfach aufgefasst: Entweder als eigenes Interesse nach Hobbes, Spinoza und Shaftesbury; es ist aber nicht durchführbar, wenn man an das Verhältniss zum Nebenmenschen denkt. Oder entgegengesetzt, wie Stuart und Smith, nur als Interesse der Gesellschaft, also Nächstenliebe und Sympathie. Aber auch dieses ist einseitig, weil unsere Persönlichkeit nur Werth hat, wenn wir an uns selbst arbeiten. Dann hat man auch geantwortet, es werde

als höchstes Gut erstrebt die Glückseligkeit der Menschheit, wie Grotius, Hobbes, Brown; aber die Glückseligkeit der Menschheit zu erstreben, ist sehr vage. Ist sie nicht ganz verschieden bei den Einzelnen? Kommt es auch in letzter Instanz auf Glückseligkeit an, so fragen wir uns doch: woher kommt es, dass die Tüchtigsten und Edelsten am wenigsten sich glückselig fühlen? Daher hat man viertens die Lust im geistigen Sinne für Glückseligkeit gehalten und für das höchste Gut erklärt, wie Fechner und v. Kirchmann; auch Leibniz kommt darauf hinaus. Die Lust zu lehren, zu lesen, sich für das Vaterland aufzuopfern und zu sterben; alles ist Lust. Richtig ist, dass das einzige Motiv aller unsrer Handlungen die Lust ist, die man hat, hatte oder zu haben hofft. Ein anderes Motiv kann es nicht geben, weil alle Motive aus dem Gefühl entspringen müssen. Wer aber die Lust in diesem Sinne als höchstes Gut aufstellt, der geht zurück auf die Vollkommenheit, und aus dieser entspringt Lust oder das Gefühl des Rechthandelns, des guten Gewissens, während doch dieses selbst eigentlich das letzte Ziel unsres Handelns ist.

Das Christenthum sagt: Seligkeit ist das Gefühl der Zufriedenheit vor Gottes Angesicht. In sofern ist das Christenthum eine ethische Religion, wie Schleiermacher in seiner „Glaubenslehre" gesagt hat, nicht eine ästhetische. Man hat diese Auffassung oft getadelt. Feuerbach und Büchner haben sie ein Lohn-Christenthum genannt. Aber wer einige Stellen des Neuen Testamentes liest, wird finden, dass correlat sind Gerechtigkeit Gottes und Seligkeit des Menschen, Gnade Gottes und Gerechtigkeit des Menschen. Es folgt daraus, dass nicht Seligkeit an sich erstrebt wird, sondern rechte Beschaffenheit vor der höchsten Norm; und wenn davon die Rede ist, „es wird Dir im Himmel wohl gelohnt werden," so erhält es immer dadurch die Rectification, dass der Mensch gehandelt haben muſs aus Gerechtigkeit, aus gutem Wollen, aus innerer sittlicher Nothwendigkeit. Fénélon in seinem „amour désintéressé" sagt: Ich würde Gott danken, selbst wenn ich zur Hölle führe, aber Gottes Zufriedenheit erlangt hätte.

Verwandt mit diesen religiösen Definitionen sind andere.

Plato sagt: Das höchste Gut ist Gottähnlichkeit. Christus fordert Matth. 5: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Pythagoras, Augustinus, Spinoza (amor intellectualis dei) sagen: „Gottes Willen zu erfüllen." Aber dieselben Vorbedingungen sind hier zu ergänzen wie dort, als es sich handelte um Inspiration und Emanation. Ich sage auch: „Gottes Willen zu thun" ist höchstes Gut; aber das ist mehr für das Gemüth; es ist eine mehr anthropomorphische als philosophische Ausdrucksweise.

Schärfer antworten die, welche als höchstes Gut bezeichnen die Vollkommenheit, wie Cartesius, Leibniz, Wolff und Ulrici. Wir tadeln nur, dass Vollkommenheit ein zu vager Begriff ist. Wenn wir auch sagen, etwas muss vollkommen sein, so müssen wir doch fragen: nach welcher Norm? und: handelt es sich um die eigene Vollkommenheit oder die der Menschheit?

„Der Natur gemäss zu leben" ist das höchste Gut nach Antisthenes, der darunter das thierische Triebleben versteht; Aristipp will das Geistige mit der Natur verbinden. Zeno lebt in Übereinstimmung mit der Vernunft und der Natur. Vernunft allein lässt sich entweder subjectiv oder objectiv fassen. Folge Deiner Vernunft, Deiner Überzeugung, Deinem Gewissen! sagen Clarke, Fichte d. Ä., D. Strauss und Liebmann. Aber es ist zweifelhaft, was ein jeder damit meint; denn jeder wird etwas Anderes heraus bekommen. „Folge der objectiven Zweckmässigkeit und Gesetzmässigkeit, der Vernunft, der Weltordnung!" sagen Aristoteles, Kant, Schleiermacher, Trendelenburg. An den grossen Namen erkennt man schon, dass diese Ansicht der Wahrheit am nächsten kommen werde.

Ich möchte ihnen beipflichten, aber noch anknüpfen: Das höchste Gut ist das Naturgemässe und das Vernünftige zugleich. Folge der Vernunft, soweit Du erkannt hast, dass sie übereinstimmt mit der allgemeinen Nothwendigkeit. Gemeint ist damit die sittliche Vollkommenheit, die Ethisirung der Menschheit. Aber es muss feststehen, dass die Menschheit auch etwas Werthvolles sei. Die Pessimisten müssen Unrecht haben, wenn sie sagen: das Leben ist nicht des Lebens werth. Es wäre leicht sie zu widerlegen; wir können es uns hier ersparen.[1]) Ja, wir sagen: die Menschheit hat den höchsten Werth. Dies wird heute sehr angefochten. Trotzdem die Teleologie überall verschrieen wird, ist sie doch der einzig vernünftige und naturgemässe Standpunkt. Es giebt nichts Werthvolleres als den Menschen. Diese anthropocentrische Meinung ist so einfach, weil es fast an das Komische grenzt, zu verlangen, dass wir für irgend etwas Anderes uns mehr interessiren sollen, als für uns selbst. Krokodile und Würmer befriedigen zwar unser Wissen, aber besser machen können weder sie uns noch wir sie; wir betrachten sie nur um unseres Wissenstriebes willen. Und wenn manche Schriftsteller vom Menschen reden als einem Schmarotzer und Parasiten der Erde, so glaube ich doch, dass es nicht so ernst gemeint ist. Der Mensch ist noch heute die Krone und der Herr der Schöpfung.

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Der Mangel eines allg. Moralprinzips" Berl. 1877.

Die Ethisirung der Menschheit, ihre sittliche Vervollkommnung ist ein Gut, denn sie ist begehrenswerth; Sittlichmachung schliesst ja Civilisirung in sich. Wie oben gezeigt wurde, werden Alle, die nach ihrer eigenen Glückseligkeit streben, dazu gezwungen, für die anderen zu arbeiten, so dass stets beide, Glück und Tugend, in einander überschlagen. Ferner steht die Ethisirung in Beziehung zu den andern Menschen; denn sie ist ja Produkt und Voraussetzung sittlichen Thuns. Aber diese Ethisirung ist auch höchstes Gut insofern, als es die höchste Seligkeit bleibt, quantitativ und qualitativ, sittlich für sich und andere thätig zu sein. Sittlich Gutes ist nur dann für uns da, wenn es schon in uns ist. Nur wenn der Mensch selbst gut, sittlich wohlbeschaffen und wohlerhalten ist, sind ihm sinnliche Güter und Genüsse gut. In physischer Beziehung ist dasselbe schon bekannt. Eine sonst gute Nahrung schadet dem Kranken. Reisen und Pläne machen, Studiren schadet dem innerlich durch Gewissensbisse aufgeregten Menschen. Nur wenn einer gesund ist und auf dem Standpunkt sich befindet, Alles ruhig in sich aufzunehmen, nützen ihm geistige Genüsse. Im moralischen Sinne ist es im höchsten Masse so. Es folgt daraus, dass der Mensch nur glücklich sein kann, wenn er seiner Idee entsprechend lebt. Er ist zwar Sinnenwesen, aber zugleich auch Vernunftwesen. Seine Idee wird dadurch realisirt, dass er der Vernunft folgt. Sie stellt ihm die Gesetze in der Natur und Vernunft als Wahrheiten dar; er kann sie erkennen, er soll ihnen folgen. Sein Zustand hängt von allem ab, was um ihn ist. Er kann kein höheres Gut finden, als das allgemeine Beste zu fördern. Auch kann er die Idee erkennen, welche den Dingen unbewusst zu Grunde liegt. Er wird dann vernunftgemäss handeln, wenn er die Dinge so umgestaltet, dass sie ihrer Idee entsprechen. Object unserer Thätigkeit ist die Welt, das Universum, aber eigentlich doch nur die Erde. Denn die Sternbilder können wir nicht organisiren, d. h. umgestalten; wohl aber unterliegen sie unserer symbolisirenden Thätigkeit. Die Erde allein ist „das Erziehungshaus der Menschheit“ und Gegenstand organisirender Thätigkeit. Die Erde hat nur Werth für den Menschen durch den Menschen. Er giebt der Erde Töne, Farben, Schönheit, Wahrheit, Güte. Ohne ihn ist die Erde ein Schauplatz wüster Wechselkämpfe. Er sieht und entwirft allein die Ordnung und den Zusammenhang der Dinge; er erkennt ihre Idee und vermag sie zu gestalten.

Da nun ferner gesagt werden kann, dass der Mensch als vernünftiges Wesen dann am besten handelt, wenn er naturgemäss lebt und vernunftgemäss, so ist es das höchste Gut, darauf hinzuwirken, dass der Mensch zum Menschen

werde, also seine Ethisirung oder Humanisirung und als Resultat derselben die Humanität. Sie liegt im Gebiet der Tugendlehre, sie durchseelt alle Tugenden, sie hat nur Sinn für die Menschheit; sie will den Menschen würdig machen, sittlich und glücklich. So ist denn Humanität als das höchste Gut zu erachten. Gerade dieses Ziel als höchstes Gut giebt für viele Dinge den rechten Massstab. Betrachtet man dieses als höchstes Gut, so hat unsere Menschen- und Selbstliebe die richtigen Grenzen. Denn zur Menschheit gehören auch wir. Bei uns selbst müssen wir anfangen; die Menschen sind unsere Nachbarn, auch an ihnen müssen wir arbeiten. Dies kann man an Leuten beweisen, deren Interesse nur auf dem Allgemeinen beruht.

Wenn dieses das höchste Gut ist, so kann keine höhere Forderung als autonom angesehen werden. Worin aber beruht dieses Gesetzes Festigkeit? Darin, dass es naturgemäss ist. Darum steht unsre Ethik so wohlbegründet. Das Zweckmässige ist allein beglückend. Ich erinnere an Kant, welcher trotz seines Rigorismus auch darauf hinauskommt, dass der letzte Grund nur das Interesse am Wohlsein des Ganzen sei. Sein kategorischer Imperativ in zweifacher Gestalt setzt voraus, dass der Mensch Interesse habe am Ganzen; und ferner beruht dieses Gesetz in seinem letzten Grunde auf der Weltordnung, die fortwährend sich als unanfechtbar erweist. Alles Unnatürliche ist unsittlich. Jede Selbstsucht schleudert den Menschen zurück in die Grenzen, die ihm gebühren. Dieser Nachweis ist für die meisten Menschen nothwendig in philosophischer und religiöser Beziehung. Fragen wir, warum wir nach Lust begehren, wie selbst Kant und Ulrici sagen, so ist zu antworten: weil, wonach wir begehren, unserem Wesen gemäss sein muss; eins ist für das andere zu setzen. Das ist eine zweckvolle Einrichtung, wo der Mensch innerhalb einer grossen Zahl von Möglichkeiten auswählt, was ihm zusagt. Die dauerndste Lust ist das Sittliche. So endet diese empirische Betrachtung in der Metaphysik, — so dass Lust und Tugend sich entsprechen, Individuum und Gattung, Vernunft und Sinnlichkeit.

Wie steht es jetzt mit der Philosophie und was haben wir von ihr zu hoffen?

von

Dr. Wilhelm Paszkowski.

Die Philosophie ist früher die Königin der Wissenschaften gewesen und den Philosophen ist geweissagt worden, sie würden dereinst Könige werden. Dafs diese Prophezeihung nicht in Erfüllung gegangen ist, wird niemand bedauern, am allerwenigsten die Philosophen selbst, lehrt sie doch ihre Wissenschaft auf Glanz und Würden eher verzichten, als sie erstreben, im Suchen nach Erkenntnis und Wahrheit allein Befriedigung zu finden. Immerhin sind aber die Philosophen im allgemeinen die geistigen Führer der Menschheit gewesen, und jeder Unbefangene wird die glänzenden Geistes- und Heldenthaten auf sie als ihre ursprünglichste Quelle zurückführen müssen. Gegenwärtig ist der Einfluss der Philosophen ein sehr geringer, und die allgemeine Meinung ist auch keineswegs geneigt, ihre Verdienste besonders hoch zu schätzen. Gewöhnlich hält man die Philosophen für höchst überflüssige, unpractische Leute, deren „Speculation" nichts einbringe, deren Wissenschaft veraltet und abgethan sei, und zu der sich höchstens noch träumerische und phantastische Naturen hingezogen fühlen könnten. Man findet es allenfalls noch entschuldbar, wenn jemand nach „exacter" Methode philosophiert, aber vor dem Metaphysiker solle man sich, so meint man, ja in Acht nehmen, vor ihm fliehen wie vor der Sünde, wolle man nicht Gefahr laufen, dass er einem das Blaue vom Himmel speculiere und den eignen Glauben an die Wirklichkeit erschüttere. Dass man sich mit dieser Flucht vor der Metaphysik zugleich aus der Welt des Gedankens flüchtet, wird man sich heutzutage vergeblich bemühen, nicht allein dem gemeinen Mann, sondern auch dem auf der Höhe des exacten Wissens Stehenden, klar zu machen. Die Metaphysik, „dieses innerste Heiligtum im Tempel der Wissenschaft" ist verwaist, und glimmt auch hie und da noch ein Funke metaphysischen Denkens im verborgenen fort, so vermag er doch nicht mehr zu hell lodernder Flamme emporzuschlagen und mit ihr, wie einst die Welt zu durchleuchten.

Der Gegensatz zwischen der heutigen und frühern Denkweise der Menschen ist keineswegs schon so alten Datums. Noch in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts herrschte die Hegel'sche Philosophie unumschränkt. Mit dem Tode des Meisters brach allmählich das architectonisch vollendete Gebäude seiner Philosophie zusammen, und die wenigen treuen Schüler, die sich noch rückhaltlos zu Hegel's Lehre bekennen, vermögen der gewaltigen Gegenströmmung nicht mehr Stand zu halten und müssen die Treue gegen ihren Meister mit Amtsentsetzung oder — Übergehung büssen. Denn die Denkweise des heutigen Geschlechts ist eine andere geworden: Nur was die Sinne frappiert, gewinnt sich die Schätzung. Der Sensualismus feiert ungeahnte Triumphe. Der nackteste Materialismus ist die Lebensluft der grossen Massen geworden. Mit dictatorischer Gewalt gebietet die Naturwissenschaft über die Geister. Ihre Ergebnisse blenden die Sinne. Sie lasssen sich practisch verwerten; sie befördern das äussere Wohlleben der Menschen. Wie sollte sie sich da nicht allgemeiner Schätzung erfreuen, ist doch das Streben nach äusserer Glückseligkeit die Signatur dieses Zeitalters?! Dazu folgen sich ihre Erfindungen und Entdeckungen in rasender Geschwindigkeit auf einander: Heute verewigt der Phonograph die Laute der menschlichen Stimme und schon morgen genügt ein einziger Federdruck an dem Automaten, um das eigne Conterfei zu producieren. So etwas imponiert. Zudem ist die Methode und Verfahrungsweise der Naturwissenschaft so klar und fasslich, man hat alles so greifbar vor sich, während doch der Philosoph uns durch kein Experiment die Wahrheit dessen beweisen kann, was er lehrt, an unsere Intelligenz einen ziemlich hohen Anspruch stellt und eigene Denkthätigkeit voraussetzt. Sollte da nicht, so fragt man, diese herrliche Methode sich auch auf die Geisteswissenschaften übertragen lassen, sollte man mit ihr nicht auch da zu sichern, in die Augen springenden Resultaten kommen? Und so geht man denn allen Ernstes daran, Bewusstseinsvorgänge mit allerlei sinnreich erfundenen Apparaten zu messen, und sie in mathematische und physikalische Formeln zu bannen. Denn man hat sich daran gewöhnt, nichts mehr zu glauben was man nicht sieht, oder was sich nicht irgendwie mathematisch ausdrücken lässt: jeder Versuch, durch die Tiefen des Innern den Weg zur Wahrheit zu finden, ist eitel und vergeblich, jeder Flug in das Reich des Gedankens dem Icarusfluge vergleichbar.

Mit dem Ausgeführten soll gegen die Naturwissenschaft als solche selbstverständlich garnichts gesagt sein oder irgendwie verkannt werden, was sie Wertvolles geleistet. Keineswegs sind wir geneigt, ihre Erfolge gering anzuschlagen, und nie-

mand möchte wohl heute auf die Segnungen verzichten, die sie gezeitigt hat. Auf dem Gebiete der Empirie hat auch ihre Methode ihr volles Recht, und niemand wird es ihr streitig machen wollen. Aber wenn man diese auf die Geisteswissenschaften überträgt, psychologische Vorgänge unter dem rein äusserlichen Gesichtspunkte von mechanischer Ursache und Wirkung auffasst, so protestieren wir dagegen im Namen unserer Menschenwürde, im Namen der Geistescultur, die ein jahrtausendelanges Streben der Edelsten und Besten unter den Menschen uns überkommen. Welche Voraussetzungen überdies die empirische Naturforschung notwendig der Philosophie entnehmen muss, wo die Grenzen ihrer Tragweite liegen, die eine Ergänzung durch philosophische Forschung erforderlich machen, sei hier nicht untersucht. Jedenfalls giebt es für die empirische Naturforschung solche Grenzen und in ihnen ein Ignoramus und Ignorabimus, das philosophischer Forschung allein schwinden kann.

Die empirische Naturforschung, so führten wir aus, hat sich mit erstaunlicher Gewalt der Geister zu bemächtigen gewusst und damit — ohne es zu wollen — dem eigentlich philosophischen Denken Einhalt gethan, vor allem die Entwickelung des Idealismus gehemmt, der nun doch einmal die wahre Heimat — wenigstens des deutschen Geistes ist. Mögen immerhin Gefahren in ihm liegen, mag sich der Geist, in dem Streben, dem Jünglinge von Sais gleich, die eine und reine Wahrheit zu schauen, auch zuweilen in allzu kühnem Schwunge erheben und die gewiesenen Wege verlassen, um die letzten Ziele des Glaubens und Wissens zu erhaschen, der Idealismus allein hat den Deutschen ihre Grösse verschafft, und ist die sichere Feste, an der auch in der Zukunft die immer mächtiger aufschäumenden Wogen des Materialismus zerschellen müssen. Er allein kann uns vor geistigem und moralischem Nihilismus bewahren, der schon in bedenklichem Grade unser Volk angefressen hat. Nur die feste und zuversichtliche Hingabe an Ideale kann geistige Kräfte entfesseln, deren Bethätigung allein die Gewähr gegen sittliche Versumpfung ist. Die Hingabe an ein Ideal allein nährt beständig das Bedürfnis, sich nach der Arbeit um die Sicherung der äusseren Wohlfahrt gedanklich zu sammeln, etwas Höheres als materiellen Besitz als das für den Menschen Erstrebenswerte anzuerkennen. Daher soll man den Idealismus — auch den grossen Massen — wahren, ihn hegen und pflegen wie eine Treibhauspflanze.

Doch wir schweifen von den Gründen ab, in denen wir die Erklärung für das gegenwärtige Stagniren der Philosophie erblicken. Es sind deren noch mehr. Mit der Periode Kant's

und seiner grossen Nachfolger scheint sich die philosophische Productivität des deutschen Geistes für eine Zeit lang erschöpft zu haben. Den Nachfolgern blieb die Arbeit des Sichtens und Durchforschens des ungeheuern Gedankenmaterials, das jene gottbegnadeten Denker hinterlassen. Und das ist denn auch in reichem Maase geschehen, nicht ohne dankenswerte Resultate zu Tage gefördert zu haben. Aber diese Arbeit drängte das Fortbilden eigener Gedanken zurück, und es ist zu der Aufstellung eines Systems, das alle Gegensätze der früheren einigte, bis jetzt noch nicht gekommen. Vielleicht auch darum nicht, dass das Cartesianische „de omnibus dubitandum," das immer der Ausgangspunkt alles Philosophirens gewesen ist, heute bei den unangezweifelten Ergebnissen und Verfahrungsweisen der exacten Wissenschaften kaum jemandem in den Sinn kommt. Dazu hat erfahrungsmässig die freie Entfaltung des öffentlichen Lebens, die Blüte und der materielle Wohlstand der Völker die Philosophie immer in den Hintergrund treten lassen, während der Geist einer sinkenden Cultur, die Abenddämmerung grosser Culturepochen der Entwickelung der Philosophie immer ungleich günstiger gewesen ist. Die Entstehung der ionischen, pythagoreischen, eleatischen Philosophie fällt nicht in die Blütezeit von Milet, Smyrna, Ephesus, Kolophon, sondern in diejenige Zeit, als auf der kleinasiatischen Halbinsel die Bewegungen der orientalischen Herrscher gegen die Küsten begannen, als zuerst durch Vermittelung der lydischen Könige die Jonier aus ihrem Wohlleben aufgerüttelt und in die Schrecken jener Bewegungen hineingezogen wurden, und als nach kurzem, vielfach zersplittertem Heldenkampfe alle diese Colonien zuletzt in die Satrapien des *μέγας βασιλεύς* aufgelöst wurden.[1]) Plato's Jugend fällt in die Wirren des peloponnesischen Krieges, sein ganzes Leben umfasst fast das ganze erste Jahrhundert des Verfalls der griechischen Republiken auf dem Festlande. Ähnliches liesse sich auch mit Bezug auf grosse Systembildungen in der neueren Philosophie nachweisen. Das philosophische Wetterglas steigt auch hier vielfach wie das politische fällt. Nach den Befreiungskriegen hatte z. B. Hegel der Philosophie eine grössere Erstarkung richtig vorhergesagt. Während des nach der Juli-Revolution eingetretenen Rückschritts kommt die Hegel'sche Schule zu hoher Blüte und erreicht den Gipfel ihrer Entwickelung als der auf die März-Revolution gefolgte Rückschritt der Philosophie wieder die Schwingen hob.[2])

[1]) cf. Sträter's Habilitationsrede über das Studium der Geschichte der Philosophie, abgedruckt in „Der Gedanke", Organ der philos. Gesellschaft zu Berlin, II. Jahrgang 1862; Bd. III., S. 181.

[2]) Michelet, Wahrheit aus meinem Leben. Berlin 1884. S. 204.

Wenn man berechtigt ist, aus derartigen historischen Betrachtungen, die wir hier nur andeuten wollten, Schlüsse zu ziehen, so wäre ja die augenblickliche friedliche Lage Europa's — die wir nur von ganzem Herzen erhalten zu sehen wünschen — auch eine — wenn auch nur nebenhergehende — Erklärung dafür, dass die Philosophie gegenwärtig nicht von entscheidender Bedeutung ist. Weit mehr erklärt uns aber noch ein anderer Umstand, warum die Philosophie es heute nicht zu geschlossener Systembildung bringt, oder ihr dies Streben zum mindesten sehr erschwert wird. Darauf wollen wir noch mit einigen Worten eingehen.

Der Philosophie ist von jeher die Aufgabe zugefallen, die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften in ihrer allgemeinen Bedeutung zusammenzufassen und zu einer umfassenden Welterkenntnis zu harmonisieren.[1]) Sonach ergiebt sich für sie eine Abhängigkeit von dem jeweiligen Stande der Einsicht, der in den besonderen Disciplinen erreicht ist, für den Philosophen also die Aufgabe, sich diese Einsicht zu verschaffen, d. h. sich ein encyclopädisches Wissen anzueignen. War dies in den Anfängen der Philosophie auch wohl möglich, und repräsentiert beispielsweise Aristoteles das gesamte Wissen seiner Zeit, so ist dies heutzutage schier zur Unmöglichkeit geworden. Die Fülle des Wissenswerten ist unübersehbar, geschweige denn ergreifbar. Die geschäftige Werkstatt des Geistes entsendet allwöchentlich wahre Fluten ihrer Erzeugnisse auf den Büchermarkt, und es ist schon bald unmöglich, sich auch nur in der philosophischen Fachliteratur auf dem Laufenden zu erhalten. So sind denn auch die Philosophen, einem Zuge der Zeit folgend, vielfach zu Specialisten geworden; man ist Psychologe oder Logiker, Aesthetiker oder Ethiker, Religions- oder Rechtsphilosoph. Diese Teilung der philosophishen Arbeit, so notwendig sie auch sein mag, so sehr sie sich auch für die Erreichung eines möglichst vollendeten und sichern Wissens wenigstens in einem Specialfache der Philosophie empfehlen mag, wir vermögen sie nicht mit Freuden zu begrüssen, weil ein Spezialistentum in der Philosophie dem Begriff und der Aufgabe dieser Wissenschaft zuwiderläuft. Es wäre daher sehr wünschenswert, dass die einzelnen Spezialfächer sich wieder mehr zusammenschlössen, und dass, um dies zu erreichen, nicht soviel philosophische Spezialliteratur produciert würde, dass die Philosophen selbst nicht so viele Bücher schrieben, oder doch mindestens die dicken unterliessen, „die sie gegen die dicken Bücher ihrer Gegner schreiben."

---

[1]) cf. dazu Windelband, Gesch. d. Philos. I. Lief. Freiburg 1890. § 1.

Ist die gegenwärtige Stellung der Philosophie aus all' den angeführten Gründen vereinsamt, so ist die Freude an philosophischer Beschäftigung, das philosophische Interesse bei weiteren Kreisen gleichfalls im Absterben begriffen. Und dies nicht zum geringsten, weil es an eigentlichen Pflege- und Heimstätten für die Philosophie gebricht. Fast märchenhaft klingt es uns, lesen wir heute von den Philosophenschulen Griechenlands! Unter herrlichen Säulen- und anmutigen Schattengängen des Lyceums schritt der griechische Philosoph einher, begleitet von der Schaar wissbegieriger Jünger, mit ihnen disputierend über die letzten Fragen, die dem Herzen entquellen. Heute giebt es weder Philosophenschulen, noch auch lassen die Philosophen so gerne mit sich disputieren. Die Hörsäle der Universitäten sind nicht jedem zugänglich, den „das metaphysische Bedürfnis" treibt. Der propädeutische Unterricht in der Oberstufe des Gymnasiums, der früher auch den nicht zur Universität übergehenden jungen Leuten die Freude an philosophischem Denken auf den Lebensweg gab, ist in den meisten höheren Lehranstalten in Wegfall gegekommen und nur da zu finden, „wo eine geeignete Kraft vorhanden ist, die den Unterricht übernimmt." Und wachsen auch allerorten Vereine zu allen möglichen Zwecken wie Pilze aus der Erde, so dürfte die Zahl derer, die sich ernster philosophischer Arbeit widmen, doch recht verschwindend klein sein, wiewohl ihnen die schönste Aufgabe zufällt „das reine Gold des Gedankens aus dem dunklen Schachte des Geistes in's helle Licht zu fördern."[1])

Haben wir so im Vorstehenden die gegenwärtige Stellung der Philosophie zu characterisieren versucht, so erübrigt uns noch die Frage zu erörtern: Wie können wir der Philosophie wieder zu ihrem alten Rechte verhelfen, wie können wir damit Deutschland's geistige Grösse erhalten, und seinem Volke den Ruf bewahren, ein Volk der Intelligenz, ein Volk der Denker zu sein? Nur, wenn es uns gelingt, ihm das philosophische Interesse wiederzugeben, es von neuem zu beleben, ihm zu zeigen, dass hinter dem glänzenden Schein der Sinnenwelt, die uns gefangen hält, etwas Geistiges liegt, das zu suchen und das ergriffen zu haben unsere Herzen von höherer Freude schlagen macht, als uns von den uns umwallenden Wogen des Sinnenrausches mit fortreissen zu lassen.

Und das philosophische Interesse ist thatsächlich vorhanden, jedem gegenwärtig, wenn auch unbewusst und verborgen. Der Mensch ist Philosoph von Geburt. Für jeden giebt es

[1]) Diese ideale Aufgabe haben sich die Gründer der Philosophischen Gesellschaft in Berlin gestellt cf. Michelet, Wahrheit aus meinem Leben. S. 189.

Augenblicke gedanklicher Sammlung, in denen sich sein Geist hinnaussehnt nach den Stätten, wo er frei und ungebunden sich bethätigen kann, wo er sich gerne anvertraut der Stimme in seinem Innern, die ihn mahnt,über dieses Welträtsel nachzudenken und Wege zu suchen, die zu seiner Lösung führen. Da sind denn die Philosophen die rechten Führer: durch die Tiefen des eignen Innern, ihn an den Quell der geistigen Wahrheit zu geleiten, wo er frei wird von den Ketten, die ihn mit der Sinnenwelt verbanden.

Und ist es ein allgemein menschlicher Zug, sich gern in die Welt des Gedankens zu flüchten, so ist es ein hervorstechender Zug deutschens Wesens: Der Deutsche muss ein Object des Denkens oder Glaubens haben, ist er nicht Philosoph, so ist er religiös: Wenn ein Deutscher sich rühmt gottlos zu sein, sagt einmal Rénan treffend[1]) so muss man ihm nicht auf's Wort glauben. Der Deutsche ist nicht fähig, irreligös zu sein; die Religion, d. h. das Streben nach einer idealen Welt ist der Grund selbst seiner Natur. Wenn er Atheist sein will, so ist er es andächtig und mit einer Art Salbung (dévotement et avec une sorte d'onction.)

Dieses Streben nach einer idealen Welt zu nähren ist Aufgabe der Philosophie einerseits, der christlichen Religion andrerseits. Beide müssen dem Volke erhalten werden, in ihnen liegen die Wurzeln seiner Kraft. Und kann der vom metaphysischen Bedürfnis Getriebene den höchsten Speculationen des Philosophen nicht folgen, so führe man ihn an die unversiegbaren Quellen der Metaphysik der Religion, die seinen Durst stillen werden, lehre ihn Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit aus Natur- und Menschenleben erkennen. Denn Philosophie und Religion, sie beide führen zu dem was Goethe in einem Briefe an Eckermann einmal treffend als das schönste Glück des denkenden Menschen preist: „das Erforschliche erforscht zu haben, und das Unerforschliche ruhig zu verehren".

Gelingt es so, der heutigen Zeitströmmung gegenüber, wieder den metaphysischen Trieb der Menschen regsam zu machen, so wird auch die Philosophie wieder unter günstigeren Auspicien stehen, um so mehr, wenn sie in die neue Phase ihrer Entwickelung mit bewusster Anschliessung an die grossen idealistischen Systembildungen der Menschheit tritt. Dann wird sie wieder das alle andern Wissenschaften umschlingende Band werden, die Menschen über den Zusammenhang der Dinge in wissenschaftlicher Weise aufklären und von dieser Einsicht aus das individuelle wie sociale Leben regeln.

---

[1]) Etudes d'histoire religieuse, Paris, 1857: p. 417/8 (M. Feuerbach et la nouvelle école hégelienne).

Um nun aber das philosophische Interesse wieder allgemein lebendig zu machen, muss die gegenwärtige Philosophie — und das scheint mir das Wichtigste — nach einem treffenden Wort des Grafen Cieszkowski Philosophie der That werden. In seinem Wesen Lebensauffassung und Lebensführung harmonisch vereinigend, muss der Philosoph auf den bunten Markt des Lebens treten, Licht verbreitend hineingehen in die Kreise, die nicht erleuchtet sind von dem Glanze der Wahrheit. Er muss es nicht mehr als seinen einzigen Beruf ansehen, Bücher zu schreiben, oder die Philosophie zum Besitztum weniger Auserwählter machen zu wollen. Die Philosophie muss Allgemeingut der Menschen werden, sie ausrüsten mit idealem Streben und zugleich mit den Waffen, deren sie bedürfen im Kampfe gegen die Leidenschaften der eigenen Brust. Durchdrungen von dem unerschütterlichen Glauben an eine ideale Weltordnung, getrieben von einer vom Geiste des Christentums getragenen philosophischen Ethik müssen die Philosophen den Glauben an das Wahre, Schöne und Gute pflegen, und damit die Menschheit veredlen. Dann werden sie zwar nicht ihre Könige, wohl aber ihre Wohlthäter werden.

Hegel und Franz von Baader.

Von
Dr. **Max Runze.**

Fünfzig Jahre sind verflossen*), seitdem einer der eigenthümlichsten unter den deutschen Denkern das Zeitliche gesegnet hat. Es ist Franz von Baader. Fünfzig Jahre ist ein Zeitraum, innerhalb dessen die Nachwelt ihr Urtheil über eine bedeutsame historische Persönlichkeit geklärt haben kann, innerhalb dessen Vorurtheile, beeinflusst durch den Geist des Augenblicks, bevormundet durch die jeweilige herrschende Geistesrichtung, entgründet werden, wo in einer philosophischen Denkrichtung das Hinfällige beseitigt und nach vorgenommener kritischer Sichtung das, was bleibenden Wert hat, seinen Rang behauptet. Das gilt von Baader nicht weniger als von Hegel. Wegen seiner kühnen, nicht selten in's Mystische sich verlierenden, hin und wieder an's Phantastische streifenden Spekulationen hat man ihn häufiger mit Schelling zusammengestellt, dem er überhaupt der ganzen Geistesrichtung nach am meisten verwandt sei. Ich habe dies nie zugeben können; — höchstens, dass, wie unwiderleglich nachgewiesen ist, Schelling seinerseits sich später an Baader angelehnt oder gar Erhebliches von Baader entlehnt hat. Baader steht als selbständiger Philosoph ebenso gross da wie Schelling; seine Bedeutung kommt in dieser Hinsicht auch jetzt darum mehr und mehr zur Anerkennung. Es geht ihm in dieser Beziehung ganz ähnlich wie K. Chr. Fr. Krause; sind doch auch beide als Philosophen ersten Ranges von viel erheblicherer Bedeutung, als etwa Steffens, Troxler, Schubert, wie solches schon vordem z. B. von Rosenkranz, Erdmann u. A. anerkannt worden ist.

Baader ist nicht allein einer der tiefsten Denker — vielleicht unter allen der tiefste —, sondern auch der universalsten einer. Ich halte ihn auch für einen durchaus klaren und scharfen Kopf. — Kann eindringliche Schärfe auch ohne die erforderliche Tiefe geübt werden? Und drängt nicht diese in die Tiefe blickende, aus der Tiefe schöpfende, in der Tiefe unterscheidende und organische Verbindung anstrebende Schärfe zur Durchbrechung der zur Oberfläche gewordenen Klarheit und zur Gewinnung der tiefer liegenden, allerdings auch schwieriger zu überschauenden Klarheit?

In diesem Sinne hat Hegel sich die Klarheit des Geistes errungen; und wenn Baader's Darstellungen der architektonischen

*) Dieser Anfsatz wurde Ende November 1891 vefasst.

Klarheit auch vielfach ermangeln: wer so gewaltig in die Tiefe dringt und mit einer so einheitlich gestaltenden Kraft auf das Mannigfaltigste im Naturleben, im Seelenleben, im Geistesleben stets zugleich achtet, der trägt im Keime die vollendetste Systematik in sich.

Baader ist, wie Hegel, ein universaler Geist und ein kritischer Geist. Mit welcher Sachkenntniss weiss er die allerverschiedensten philosophischen Lehren und Systeme zu erfassen, zu beurtheilen! Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass Baader mit seiner Kritik den Gegner in's Herz trifft, und wer wäre unter seinen Zeitgenossen (er war litterarisch thätig von 1786 bis 1841), von dem er nicht eingehend Notiz genommen hätte!

Kein Philosoph ausser Kant ist von Baader so eingehend berücksichtigt worden wie Hegel. Auch bei Keinem liegt ihm soviel daran, in wichtigen Punkten der Grundwissenschaft eine Annäherung zu gewinnen, wie gegenüber Hegel. Aber auch Letzterem war an der Anerkennung Baaders besonders viel gelegen, wie unverkennbar u. A. aus der Vorrede zur II. Aufl. der Encyklopädie der Wissenschaften hervorgeht.

Einen erschöpfenden Vergleich zwischen Baader und Hegel durchzuführen dürfte nicht ohne grossen Wert sein auch für das richtige Verständniss der anderen philosophischen Systeme — der vorhegelschen wie der nachhegelschen; es würde manchen hellen Lichtblick gewähren für die Beurtheilung der Geschichte des geistigen Lebens in der Neuzeit überhaupt.

Dem Zweck der vorliegenden Arbeit dürfte einigermassen genügt sein, wenn wir hierbei nur auf einige der hier in's Gewicht fallenden Punkte zu sprechen kommen; eine breit angelegte Vergleichung würde hier zu weit führen.

Baader sagt in der Vorrede zum ersten Heft der Fermenta cognitionis (Ww. B. II. S. 141): „Und in der That, seitdem von Hegel das dialektische Feuer (das Auto da Fé der bisherigen Philosophie) einmal angezündet worden, kann man nicht anders, als durch dasselbe selig werden, d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt, nicht etwa indem man von selbem abstrahiren, oder es wohl gar ignoriren möchte!“

Baader hat jederzeit die Geistesstärke Hegel's freudig anerkannt, die kühne Aufraffung des Geistes in seiner eigenen Wertschätzung gegenüber der heuchlerischen Ignoranz und dem Behagen an der Geistesarmut und Trägheit des Denkens; — gegen wen ist er je schärfer zu Felde gezogen als gegen die „Wissensscheuen!“ Er ist dabei ein entschiedener Gegner des abstrakt schematisirenden Denkens, ganz wie er auch Hegel verstanden hat, bei dem ihm die immanente Geisteskraft

imponierte, die nicht kläglich nach a b c d ihre Uebungen oder um der Langeweile willen betriebenen Betrachtungen anstellte, sondern die in dem Bestreben nach Erfassung des Objekts, und zu dem Zweck der Ergründung des Subjekts, ein concret, real, ja geschichtlich sich entwickelndes Leben zunächst im beobachtenden Subjekt selbst wahrnahm und wusste. Es wirkte beseligend auf den älteren von beiden Vernunftforschern, in dem jugendkräftigen und doch so gereiften Geiste Hegels einen höchst geistvollen Verbesserer des Kritikers der reinen Vernunft zu erkennen, zu sehen, dass der bei Kant unlöslich gebliebene Widerspruch, wie er besteht zwischen der kritisirten und der kritisirenden Vernunft und andrerseits zwischen der reinen und der praktischen Vernunft, — hier im Sinne der Einheitlichkeit, wohin ja der menschliche Geist seiner ganzen Veranlagung nach strebe, in Hegel überwunden sei, dadurch, dass durch die „Entwicklung" des Bewussteins dieses sich selber kritisire und zwar nicht nur seiner Form nach, sondern auch seinem Inhalt nach; der menschliche Geist solle hier auf die Kraft hin geprüft werden, welches Bewusstsein er als sein letztes gegenwärtiges besitze, wie er hinter dies Bewusstsein kommen könne und wie dasselbe und nachmals die stufenmässige Entfaltung des Geistes aus diesem Bewusstsein sich gebildet habe.

Um hier die Baader'sche Beurtheilungsweise Hegel's selbst richtig zu beurtheilen und die Unterschiede in der Auffassung Hegel's und Baader's richtig zu beleuchten, dürfte auf Kant's erkenntnisstheoretische Grundlage zurückzugehen sein, — wie ja Hegel und Baader, jeder für sich, hierbei auch auf die Vernunftkritik zurückgreifen.

Nach Hegel ist es ein einseitig-abstraktes Vorgehen Kant's, die Vernunft auf ihre Erkenntnisse und deren Umfang, Wert und Grenzen hin zu prüfen, ohne die prüfende Vernunft eben dieser Prüfung unterzogen zu haben; es sei eine tiefer liegende Geisteskraft vorhanden, durch welche die Vernunft von vornherein zu dieser Thätigkeit aufgefordert werde, und diesen Wirklichkeit habenden Geist, der Leben und Erfahrung im innersten Keim sei — zunächst unbeeinflusst durch äussere Erfahrung, habe Kant übersehen; er betreibe eine einseitig theoretische Propädeutik der Vernunft; — er gleiche dem, der schwimmen lernen wolle, ohne in's Wasser zu gehen. Ganz ähnlich kritisirt Baader Kant's Einfall, nicht eher an's wirkliche Erkennen zu gehen, als bis wir das Instrument unseres Erkennens selbst gründlich erkannt hätten, ähnlich dem, der den Gebrauch des Auges durch anatomische Zergliederung desselben berichtigen, dem Sehen selbst zusehen wolle. Auch nach Baader ist bei dem innersten Pulsschlage in der Entstehung der richtigen Vernunftkritik ein anderer Faktor mit-

zuberücksichtigen. Bei Beantwortung der Frage, wie dieser zu bestimmen sei, weicht Baader allerdings von Hegel ab. Er missbilligt die Kantische Lehre von der praktischen Vernunft in ihrem offenknndigen Zwiespalt mit der blossen Vernunft; losgelöst von der letzteren erweise sie sich als „absolut blind", und letztere komme nicht zu ihrem Recht. Nicht ein Auseinanderfallen der theoretischen und praktischen Vernunft zu lehren sei das Richtige, sondern das organische Verbundensein und Zusammenwirken beider. Gewiss seien sie unterschieden und müssten auch jede für sich diskursiv erörtert werden; aber nicht sollten sie voneinander getrennt noch auch miteinander vereinerleit werden, wie es Kant thatsächlich thut, der z. B. in der weiteren Begründung der Erkenntnissmöglichkeit der reinen Vernunft und der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe oft genug die praktische Vernunft zu Rathe zieht. Solches hätte wenigstens im Princip der Vernunftkritik selbst zum Ausdruck gebracht werden müssen. Ja die Vernunftkritik hätte in ihrem innersten Grunde mehr einheitlich, mehr organisch, mehr allseitig angelegt sein müssen; schon im innersten Keim derselben spielt das „praktische" Element eine fundamentale Rolle; bei gründlicherer Beobachtung dessen würde Kant auch nicht die Kritik der praktischen Vernunft als Surrogat dem ersten Werke ohne immanente Nötigung angefügt haben.

Bei Hegel ergiebt sich auf Grund des von ihm richtig gestellten Kantischen Versuches des ersten Keimens und der ursprünglichen Ausführung seiner Erkenntnisstheorie zunächst seine Phänomenologie des Geistes, wobei ich nicht unterlassen will aufmerksam zu machen auf die interessante Parallele, wie sie sich von Abschnitt zu Abschnitt in dem letztgenannten Werke mit der Kritik der reinen Vernunft aufweisen lässt, worüber indes an anderer Stelle das Nähere.

Baader kommt nicht auf den Einfall einer Phänomenologie des Geistes; man könnte aber seine ganze Philosophie nennen: Phänomenologie des „Gewissens". Schon in den ersten Grundregungen des Denkens kommt bei ihm ein ethischer Faktor in Betracht. Das Bewusstsein, mit dem Hegel anhebt, ist ihm zugleich ein Gewusstsein; er findet dies als thatsächlich ebenso vor bei der ursprünglichen Bethätigung der Selbstbesinnung über den Grund des vernünftigen Denkens, wie Hegel den urtheilenden Geist als solchen.

Dies „Gewusstsein" weist uns darauf hin, dass, wo wir zum Bewusstsein über ein Object, und sei es über unser eignes Bewusstsein, kommen wollen, wir im letzten Grunde zur Anerkenntniss der Unmöglichkeit einer ganz richtigen Erkenntniss hierüber gelangen müssen, in der richtigen Schätzung, dass es mit unserem Erkenntnissvermögen — sei es um

Uebersinnliches zu erkennen, sei es um unsere eigene Erkenntnisskraft richtig zu erkennen — nicht normal bestellt sei. Wir vermögen Nichts als die völlige Unzulänglichkeit unseres Erkenntnissvermögens hierbei anzuerkennen. Nur innerhalb der Zeit und des Raumes könnten wir Erkenntnisse, von induktivem Werte, gewinnen, das Uebersinnliche bleibe dem Menschen verborgen. Uebrigens stimmt Baader in diesem Punkt mit Kant zum Theil überein, nur dass, wie wir schon oben sahen, des ersteren Ansicht hier wie ein neben mehreren anderen Fäden durch dasselbe Centrum geschlungener Faden ist, der, mit jenen gemeinsam, aus demselben Mittelpunkte heraus, den Zusammenhalt für das entstehende Gewebe giebt, während bei Kant diese seine Theorie losgelöst bleibt von seinen anderen Grundlehren. Hegel lehrt hier, bei seiner thatsächlich über Kant hinausgehenden tieferen Erforschung der Gründe des sich selbst kritisirenden Bewusstseins das Vorhandensein einer Potenz des Geistes, welcher die Zulänglichkeit innewohnt, alle vernünftig zu denkenden Erkenntnisse, auch die höchsten, zu verwirklichen.

Dem unendlichen Drange nach Erkenntniss des Uebersinnlichen, welcher Trieb durch den Affekt des Bewundernmüssens gegenüber etwas unsagbar Hohem und des ehrfurchtsvollen Sichbeugens vor etwas Unendlichem erzeugt werde, folgt nach Baader bei bestem Streben, angespanntestem Denken, redlichstem Wollen der Versuch der Selbstkritik, die, wenn sie zu einem praktischen Ziel gelange, besten Falls „kritischer Todeskampf" werde. Baader nennt dies im letzten Punkt die philosophische Selbstverleugnung oder „Verneinung" des Lebens. Er lobt, wie billig, die Hegel'sche Lehre von dem „Negativen" innerhalb der Dialektik; er einverleibt aber ein ähnliches Moment des „Negativen" schon dem eigentlichen und innersten Keim seines Philosophirens. Bei Hegel ist das Negative ein rein „logisches" Moment; bei Baader ist es von ethischer Kraft. Bei Baader könnte man nach dem Hegel'schen Vorgang nachstehende Reihenfolge als Grundriss eines auf den Elementen seiner Philosophie aufzuführenden Systems aufstellen: das Physische wird zum Ethischen, und das Ethische zum Logischen.

Wo der Mensch nun nach Baader den kritischen Todeskampf der Selbstverneinung kämpft, da ergiebt sich ihm — Schopenhauer würde sagen: „wie von aussen angeflogen" — ganz von selbst das Vorhandensein eines Objektiven, worauf der unauslöschlich ihm innewohnende Affekt der Bewunderung und Ehrfurcht ihn hinweist, mit welchem Affekt die Aufforderung sich verbunden zeigt zur Bethätigung dessen, woran dieser Affekt uns weist. Dazu kommt, dass bei der bis zur Selbstverneinung sich beurtheilenden, ja verurtheilenden

Selbstkritik dem Kritiker nicht nur die völlige Unmöglichkeit etwas Absolutes zu wissen zum Bewusstsein gelangt, sondern zugleich dies, dass noch ein anderes, ja ein als Subjekt sich Darthuendes in Gemeinschaft mit [vgl. die Vorsilbe „ge-"] ihm, dem Erkennenden, dies wisse, welches Subjekt darum Mitwisser dessen sei. Der sich zu erkennen Strebende gleicht dabei einem Kinde, welches, ein Gebot des Vaters übertretend, plötzlich aufschaut und nicht nur über den strafenden Blick des Vaters, wie er in diesem Augenblick auf ihm ruht, sich klar wird, sondern auch darüber, dass der Vater schon, ehe das Kind seiner gewahr geworden, dessen strafbare Handlung wisse und beurtheile. So ist das Gewissen oder „Gewusstsein" von fundamentaler Wichtigkeit für die Begründung und Weiterentwicklung der Baader'schen Erkenntnisstheorie. Aus der „Verneinung" des Lebens aber müsse sich in diesem Zusammenhange consequentermassen die Bejahung des wahren Lebens und Seins, worauf schon jener obgenannte Doppel-Affekt hinziele, entwickeln.

In diesem Sinne genommen, gewann Baader aus der Hegel'schen Phänomenologie und ihrer Dialektik eine mächtige Anregung für seine eigene Forschung und Erkenntnisstheorie; sie gab seinem Feuergeist Anlass, sich zu läutern und zu klären, erregte ihm, dem Liebhaber eines mutigen, starken Denkens, die innere Lust, auch seine Seele durch's Feuer des tiefen wahren Empfindens hindurchzuführen, damit er sich durch solche Läuterung an Geist und Herz sowie durch feurige Anregung für Wissen und Gewissen, für Denken und Wollen, seiner Aufgabe, die Philosophie auf der Totalität der Seelenkräfte zu begründen, aufs Klarste bewusst werde.

Über Baader'sche Schwächen, die allbekannt sind, zu handeln, ist hier wohl nicht der Ort. Das aber freudig zu bekennen, wie viel tiefgreifende Anregung er vor allem Baader, aber auch Hegel, namentlich auch dessen Phänomenologie des Geistes, verdankt, möge dem gestattet sein, der bei redlichem Forschen es nicht weiter hat bringen können als zu einer „Philosophie des radicalen Skepticismus" — — gegenüber den dogmatischen Anmassungen jeglicher Art, — gegen welchen, alles gesunde Geistesleben und -Streben ertötenden, Dogmatismus gerade die richtig verstandene Baader'sche Erkenntnistheorie — wie ich glaube — eine der zugkräftigsten Gegenwirkungen bildet.

* * *

Ich bin nie in meinem Leben so beglückt worden, als durch Anregung geistbegabter Philosophen von Angesicht zu Angesicht.

Nach den Zeiten meiner unvergesslichen Lehrer am Marienstiftsgymnasium zu Stettin habe ich nur seltene Anregungen der Art aus meinem Leben zu verzeichnen.

Dahin rechne ich meine Begegnung mit Karl Rosenkranz. Wie leuchtete seine Stirn, als er mir unter Anderem erzählte, dass er nach seiner Studienzeit in München weilend auch Vorlesungen Franz von Baader's besuchte, und welchen tiefgreifenden Eindruck solche auf ihn gemacht! Baader liebte es, gleichsam in geistiger Ekstase, beim Hinausgehen aus dem Auditorium noch weiter zu philosophieren; da sah er einmal auf Rosenkranz' Philosophenkopf, und, wie durch innere Anziehungskraft gezwungen vor demselben Posto zu fassen, rief er: „Nicht wahr? Funken kann man wohl aus dem Stein herausschlagen, aber nicht hinein!“ Rosenkranz aber, wie er mir erzählte, dachte im Stillen: „Ja, Du bist der Mann, der die Funken schlägt!“

Welche Zeit mächtiger Anregung muss es gewesen sein, da ein Schleiermacher, ein Steffens, ein Hegel persönlich hier wirkten! Erstere durch das Imponierende ihrer Vorträge; letzterer durch die stille Macht seiner Persönlichkeit! Die Zeiten sind längst dahin. Glücklich, wer sie miterlebt und genossen; glücklich aber auch, wer durch Freunde und Schüler jener Geistesheroen einen Hauch echter Geistesanregung verspüren durfte.

Niemand hat mich so sehr an Rosenkranz in seinem ganzen Äusseren, in seinem durchgeisteten Denken, in seinen begeisternden Reden erinnert als Prof. C. L. Michelet. Ich gestehe frei, es waren Triumphe des Geistes für mich, so oft ich seinen Ausführungen, wie ich sie in der Philosophischen Gesellschaft so häufig vernommen, lauschen durfte; auch wenn ich anders urtheilte, fühlte sich mein Innerstes gehoben durch die Kraft seines echt philosophischen Geistes.

Was heisst „Denken?"

Von

Dr. Georg Ulrich.

I.

1) Geht man aus von der Kantischen Definition des Vernunftbegriffes, so stehen hier die Anschauung und der Begriff unvermittelt einander gegenüber; darin liegt etwas Unbefriedigendes, man muss versuchen, entweder den Begriff auf die Anschauung oder diese auf den Begriff oder beide auf ein drittes zu reducieren. Zugleich ist ein zweites Problem zu lösen. Kant stellt allem Denken ein „Ding an sich" gegenüber, das jenseits desselben liegen und deshalb unerkennbar sein soll: Diese Behauptung enthält einen Widerspruch; denn wenn ich auch nur weiss, dass etwas ist, so liegt auch darin schon eine Erkenntnis, und woher kommt mir die, wenn die betreffende Sache nicht irgend wie in die Erfahrung eingeht?

Es gilt, unter Streichung des Kantischen „Ding an sich" alles Denken nach Form und Inhalt aus einem höchsten Begriffe zu entwickeln; erst so wäre eine einheitliche Definition des Vernunftbegriffes, zugleich des Seins überhaupt, also eine wahrhaft monistische Weltanschauung gewonnen.

2) Die Versuche, Begriff und Anschauung auf einander zu reducieren, glaube ich als misslungen bezeichnen zu müssen. Der Sensualismus vermochte den logischen Zusammenhang der Erscheinungen, die kausale Verknüpfung, nur durch Einführung der „Gewohnheit" zu erklären, und diese ist schon ein anderes, als blosse Anschauung. Andrerseits kann der Idealismus eine Umsetzung von Ideen in sinnlich anschauliche Dinge ohne Voraussetzung eines sinnlichen Substrates nicht begreiflich machen, da der Begriff (wie Kant sehr richtig sah) erst aus der Anschauung seinen Inhalt gewinnt, das sinnliche Empfinden also bereits voraussetzt: Er wird überhaupt nur dadurch möglich, dass thatsächlich die Anschauung eine regelmässige Wiederkehr gewisser Empfindungskomplexe darbietet.*)

*) Daraus, dass alles Wissen von den Dingen nur der Begriff ist, den ich von ihnen habe, kann wohl nur gefolgert werden, dass auch das Absolute (die definierende Bestimmung des Vernunftbegriffes) zum Inhalt meiner Begriffe gehören, d. h. unter den im Empfinden sich darbietenden Regelmässigkeiten des Zusammenseins und der Abfolge vorkommen müsse; nicht aber, dass es mit dem Begriffe selbst zusammenfallen werde. — Beruft

3) So erübrigt, dass man durch Abstraktion vom Anschauen und Begreifen ein Drittes als Grundbestimmung des Denkens aufzufinden sucht. Werden nun die Begriffe „Begreifen“ und „Wollen“ nicht geschieden, so liefert jene Abstraktion nur den negativen Begriff „Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“, mit dem nichts anzufangen ist. Aber zu solcher Vermengung der Begriffe liegt kein Grund vor. Freilich ist Begreifen eine Willensthat; doch auch gewisse Bewegungen des (in der sinnlichen Anschauung gegebenen) Leibes sind Willensakte, und diese fliessen keineswegs unmittelbar aus ihrer Vorstellung, sondern aus einem Entschluss, der selbst nicht Vorstellung ist und als bewegender Wille hinzutritt. Also ist „Wille“ der weitere Begriff und Begreifen nur eine besondere Bethätigung des Willens, nicht mit ihm ein und dasselbe.

Daher führt jene Abstraktion zu der Definition: „Denken ist Wille“; oder genauer: „Denken ist das **Gefühl** der **Entgegensetzung** des **Willens und der Hemmung.** Denn wo Wille ist, da ist auch Hemmung, weil ein Wollen sinnlos wäre, wenn das Begehren sofort auch Befriedigung hätte.

II.

1) „Wirklichkeit“ kommt von „Wirken“ her; so setzt schon die Sprache alles Dasein in Beziehung zum Wollen, und in der That ordnet es sich leicht unserem obersten Begriffe unter; es ist entweder Willensthat (so das Begreifen), oder Wechselbeziehung des Willens und des ihm Anderen (so die Sinnesempfindungen, in denen der Wille ein von ihm allein nicht Gesetztes anerkennen muss, und die ihm doch wieder innerhalb gewisser Grenzen untergeordnet sind, ja z. Th. durch momentane Innervationen, Schliessen der Augen u. s. w., von ihm beseitigt werden können). — Aber auch die Deduktion bietet keine Schwierigkeiten.

2) Wille und Hemmung schränken sich gegenseitig ein. Sofern sich nun der Wille gehemmt fühlt, wird dies als Unzufriedenheit, Missbehagen, Unlust offenbar werden; während umgekehrt jede Befriedigung des Begehrens, jede Beseitigung eines Hindernisses als Lustgefühl empfunden wird. Indem aber zugleich auch der Wille von sich aus das ihm Andere negiert (ohne dies wäre es ihm ja gar nicht ein Anderes), — so ist dies notwendig ein Empfinden des Anderen als eines

---

man sich darauf, dass erst durch Aufmerksamkeit der Begriff die Empfindungen zum Gegenstand erhalte, so beweist dies meines Erachtens ein Primat des Begriffs deshalb nicht, weil das Aufmerken selbst noch gar nicht begriffliches Denken ist, sondern nur Wille dazu, Wunsch zu begreifen: Dieser „Wunsch“ ist dem Begriffe ebenso ein Fremdes, wie die vom Sensualismus herangezogene „Gewohnheit“ dem Anschauen.

solchen, wie das erste war ein Empfinden des Willens selbst als eines eingeschränkten oder Widerstand besiegenden: Und das sind die äusseren Sinnesempfindungen, deren Vielheit auf eine Entzweiung auch der Hemmung durch innere Entgegensetzung zu einer Vielheit sich negierenden Bestandtheile hinweist.

Die Raumausdehnung möchte ich nicht deducieren, sondern identisch setzen mit dem Gefühl der Entgegensetzung; ich frage nicht: Wieso empfinde ich das dem Willen Andere als räumlich ausser mir? — sondern ich definiere: Raum ist das Innesein, sofern es die Thatsache der Undurchdringlichkeit in sich vorfindet. In der That: Man versuche, sich eine Vielheit von einander ausschliessenden Bestandteilen vorzustellen, und man wird von der Raumvorstellung Gebrauch machen müssen; andererseits: Man suche sich Dinge im Raum klar vorzustellen, und man wird sie auch als für einander undurchdringlich denken.*)

3) Verzetze ich mich im Geiste auf die Stufe absoluter Unerfahrenheit. Eine Unendlichkeit sinnlicher Reize dringt in wüstem Durcheinander auf mich ein, und immer lebt ein blinder, unklarer Trieb, ein Begehren und Verlangen (Hunger, Durst u. a.) und ein Drängen nach Befriedigung. Ich folge dem Drange und fühle mich gehemmt, zurückgestossen. Zugleich geht in dem Sinnenbilde eine Veränderung vor: Ein Bestandteil desselben (ich setze ihn später denkend als Einzelnes und nenne ihn „meinen Leib") führt gewisse Bewegungen aus, tritt dann mit irgend einem anderen Teile (ich nenne ihn später Bett, Tisch, Stuhl u. a.) in Berührung, und in diesem Moment hört mit dem Eintreten des Hemmungsgefühles zugleich die Bewegung auf.

Man wolle nicht missverstehen. Noch nicht werden auf dieser Stufe einzelne Empfindungen und Empfindungskomplexe als solche gesetzt: Das wäre ja schon Begreifen. In stetigem

---

*) Anm. 1. Daher sind denn auch für die Ausbildung der subjektiven Raumvorstellung nur die Sinne von Bedeutung, in denen ein sich Ausschliessen, Undurchdringlichkeit, Entgegensetzung offenbar wird; so in erster Linie der Tastsinn, dessen Empfindungen zumeist mit Druckgefühlen unmittelbar verbunden sind — demnächst das Gesicht, da ja verschiedene Lichtbilder sich ausschliessen, nämlich verschwinden machen, verdecken. Ich kann hier nicht erörtern, wie wir dazu geführt werden, Tast- oder Sehraum mit einander in Beziehung zu setzen, eins durch das andere zu deuten.

Anm. 2. Es ist jetzt deutlich, dass der Verstand mit „Ding an sich" nichts anderes meint, als die Entgegensetzung selbst des Willens und der Hemmungen, wie sie im Innesein stattfindet und dieses zum Raume fortbestimmt: Sie eben ist es, die den Empfindungen zu Grunde liegt; Innesein jener Entgegensetzung ist das **Urgefühl** und Ursein zugleich, das alles Einzeldasein und alle einzelnen Empfindungen, Gefühle, Gedanken als Nebenerscheinungen, als Entfaltung seiner selbst, in sich befasst. —

Strome dahinfliessend enthält die Anschauung, was ich oben begrifflich als Einzelvorgang heraushob. Aber sie enthält es als ein Wiederkehrendes; mehrfach schlägt die zerrinnende Flut die gleiche Welle, es wiederholt sich dieselbe in ein Missbehagen ausmündende Folge in einander überfliessender Empfindungen. Und das unmittelbare Gefühl, sofern in ihm eine solche Regelmässigkeit des Beisammenseins oder der Abfolge gewisser Empfindungen hervortritt, ist Innewerden solcher Regelmässigkeit, Erinnerung. Das ist noch nicht Begreifen und Gedenken, aber es bildet die Vorstufe zu dieser Willensthat.

Gelegentlich nämlich gesellt sich zu jener Erinnerung eine zweite. Sie zeigt unter denselben Verhältnissen andere Willensanstrengungen mit ganz anderen Veränderungen des Anschauungsbildes verknüpft, bei denen ein Schmerzgefühl nicht mit einbegriffen ist. Das merke ich mir, d. h. es ergreift der Wille die im allgemeinen Innesein sich aufspeichernden Erinnerungen und richtet sich danach, macht sie zur Grundlage des Handelns: dies ist der Anfang der Begriffsbildung.

Solche Erfahrungen häufen sich. Die wertvollen krystallisieren sich allmählich als sicheres Besitztum aus, die wertlosen werden als Irrtümer ausgemerzt. All dies geschieht zunächst ohne Plan und Absicht, im Verlauf ganz naturgemässer, unvermeidlicher Entwicklung: Durch Untergang des Unbrauchbaren und Ueberleben des Passenden. Aber was anfangs unabsichtlich geschah, wird Gegenstand des Begehrens, nachdem das Sammeln solcher Empfindungskomplexe wieder und wieder als nützlich erprobt ist. Es liegt in der Natur des Willens, dass er die Hemmungen seiner Bethätigung zu überwinden oder zu umgehen trachtet; sonach auch dies, dass er ein hierfür als zweckmässig erprobtes Mittel in Anwendung zu bringen strebt. Und so verhält er sich bald nicht mehr bloss abwartend, sondern er tritt an die Erscheinungen heran mit dem Wunsche zu erkunden: „Was wird, wenn ich dies oder das mache?“ — dann auch allgemeiner: „Was trifft ein, wenn dies oder jenes sich ereignet?“ — endlich auch umgekehrt: „Woher kommt dies? was muss geschehen sein, da dies geworden ist? warum ist das so?“ Er fordert und erwartet Regelmässigkeiten in allem Erscheinen und sucht dieselben auf: Und das eben, das Suchen nach Gründen, das Setzen des Kausalzusammenhanges, dies ist das Begreifen.

III.

1) Denken ist alles und ausser ihm nichts. Daher wird schon das Absolute ein Denken sein: Denken als noch

ruhige Einerleiheit des Inneseins, einfaches Gefühl. Doch muss es die Entgegensetzung in sich haben, damit es zur Mannigfaltigkeit auseinandergehe: Und so ist es Gefühl der Entgegensetzung, Sich-fühlen als Dieses und Nicht-Dieses; es setzt eine Gesamtheit sich negierender Bestandteile (Atome) — wird zum Raum.

2) Nicht die einzelnen Bestandteile sind wirklich, sondern das Absolute ist in ihnen wirklich und offenbart diese seine Wirklichkeit als Allgemeines, indem es der Gesamtheit ihre Anordnungen vorschreibt. Je nachdem diese Bewegungssetzung von der allgemeinen Anschauung der Gesamtheit ausgeht, um diese als solche von Anordnung zu Anordnung zu führen — oder von der partiellen Anschauung eines endlichen Aggregats, so ist das Absolute allgemein da als Naturkraft oder individuell als Einzelwille, der einen bestimmten, endlichen Bewegungszusammenhang gegen die störenden Wirkungen der Naturkraft zu erhalten strebt. Diesem Kampfe entspringen die äusseren Sinnesempfindungen, Gefühle und Begriffe. — So wird das Innesein zur Zeit.

3) Ziel: Das mittelbare Bewusstsein, das durch Begriffe verklärte Empfinden. Das eben vorliegende Wahrnehmungsbild zusammen mit dem durch Zuwendung des Willens, Aufmerksamkeit, ihm anschmelzenden Komplex begrifflicher Bestimmungen macht den jeweiligen Inhalt dieses Bewusstseins aus. Tritt ein neues Wahrnehmungsbild an die Stelle des alten, so bildet dieses jetzt mit dem zugehörigen Vorstellungskomplex den Inhalt des Bewusstseins, und jene erste Gesamtvorstelluug ruht in der Nacht des Unbewussten, bis in der Wahrnehmung von Neuem ein Bild auftaucht, zu dem der eine oder der andere ihrer Bestandteile als gedankliches Abbild hinzupasst. Alsdann tritt nicht nur diese betreffende Teilvorstellung an das Licht des Bewusstseins zurück, sondern mit ihr auch die frühere Gesamtvorstellung, in gleicher Ordnung und Abfolge: Denn nur in diesem Zusammenhang, nur als Bestandteil jener Gesamtvorstellung, war ja die betreffende Einzelvorstellung bisher schon vorhanden (Bewusstsein des Früheren, Gedächtnis). —

De legis apud Paulum apostolum notione.

Scripsit

F. Zelle.

Διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον. Gal. 2, 19.

Duplex fere propositum solet esse Paulo apostolo in epistolis ad conventus Christianos scribendis: ut per fidem solam nos justificari doceat et ut per eam liberos a lege nos esse demonstret. Cujus doctrinae specimen quum non solum tempore primum sed etiam gravissimum in epistola ad coetus Galatiae christianos data reperiamus, sedulo videndum nobis est ut verborum in hac epistola exstantium, fidem et legem spectantium, sensum recte et vere intelligamus. Nam quod Plato olim statuit, ignorata vocabulorum significatione fieri ut obrepant discentibus errores: id verissimum esse vel eae controversiae ostendunt, quae circa articulum de lege jam antiquissimis temporibus ecclesiam christianam graviter concusserunt. Paullo enim posteaquam ecclesia Galatica ab ipso Paulo apostolo condita est per pseudo-apostolos legi obsequendum esse jubentes eo illa ecclesia perducta est, ut totius fere christianae doctrinae jacturam facere videretur. Quare apostolo nihil antiquius existit quam ut legis observationi omnem ad salutem vigorem adimat. Et quod affert in epistola ad Galatas data se legi mortuum esse per legem, egregie et praeclare hoc dictum esse quis est qui neget? Inesse autem his verbis nonnihil obscuritatis ne id quidem difficile est ad intelligendum. Quare Lutherus ea quae citavimus verba mirabilia nominat atque insolita, quorum vim humana ratio per se vix intelligat; nec mirum quod interpretes alii alium sensum iis suppeditarunt. Attamen illa verba explicationes diversas minime recipiunt, quum locum quem dicunt classicum totius Paulinae de lege doctrinae in illis verbis habere videamur.

Ac primum quidem voce *νόμῳ* legem mosaicam significari neminem fugit cui in mentem venit triplicis modi quo Paulus

quoad legem se vixisse narrat Rom. 7, 9—10: primo enim vitam degit in absentia legis, hoc est inflatus justitiae suae fiducia; tum vero lex, posteaquam vere intelligi coepta est, peccatum quasi excitavit, quia detexit Paulo quanta pravitate omnes animi motus affecti essent; tertio autem simul eum lex occidit, quum quantumvis operam daret se suis viribus legis mandatis satisfacere nequire sentiret. — Iisdem gradibus Lutherus ad veritatem se accessisse praeclare enarrat in commentario in epistolam ad Galatas. —

Sed de priore verbo (*διὰ νόμου*) sagaciores interpretes valde dissentiunt; duplici enim sensu intelligitur, aut de lege divina seu Christiana, aut de lege mosaica.

Prior autem sententia Lutheri nomine nititur, qui a Paulo duplicem legem tactam esse opinatur, alteram spiritus et fidei, qua vivat Deo victis peccatis, alteram literae et operum, qua vivat peccato, quasi perhibere vellet apostolus: lex mosaica accusat et damnat me, contra vero illam legem accusatricem et damnantem habeo aliam legem quae est gratia et libertas, quae accusat accusantem et damnat damnantem illam legem. — Qui autem cum Luthero consentiunt interpretes recte quidem afferunt multos locos, ubi disciplina vel religio Christiana *νόμος πίστεως* seu *δικαιοσύνης* seu *πνεύματος* appellatur, minime tamen demonstrare possunt vocem legis simpliciter positam hoc sensu apud Paulum usurpari. Quod vero aiunt per legem christianam a mosaica lege nos liberatos esse, quis est qui id neget? Inesse autem nostro loco eum ipsum sensum demonstrari oportebat. Immo Paulum voce legis solius semper uti quoad legem damnantem, vocabulum *νόμου* finitimum esse notioni *τῆς ἁμαρτίας* quum lex data sit peccatorum causa (Gal. 3, 18) constat.

Sin vero per vocem *διὰ νόμου* christiana doctrina intelligi nequit, nihil impedimento est quominus utroque loco eandem notionem teneamus legis mosaicae, id quod etiam comprobatur illo gravissimo interpretandi praecepto eandem vocem in eadem argumentatione etiam eodem sensu intelligi jubente, nisi forte auctor ipse se vim vocis mutasse diserte indicavit. Attamen ne tum quidem ii qui enuntiationem *διὰ νόμου* de lege mosaica intelligunt omnes uno ore eundemque in modum consentiunt viam bipartitam ingressi, alii vocem legis de universo vetere testamento ejusque de Christo vaticiniis, alii proprie de lege mosaica intelligendam opinantes. Itaque Theodoretus illius sententiae auctor, *αὐτῷ τῷ νόμῳ*, ait, *πεισθεὶς νεκρὸν ἐμαυτὸν κατέστησα* et similem in modum Theophylactus: *αὐτός με ἤγαγε ὁ νόμος εἰς τὸ μηκέτι προσέχειν αὐτῷ ὁδηγήσας με εἰς Χριστόν, διά τε τῶν Μωσαϊκῶν λόγων καὶ τῶν προφητικῶν.* Ac concedimus quidem vocem legis in novi testamenti libris illo modo usitatam

reperiri atque saepius vocem legis idem significare ac vocabulum scripturae sacrae veteris testamenti; neque tamen ea interpretatio nobis probatur. Nam etiam hac argumentatione illud grave interpretationis praeceptum negligitur, de quo supra diximus, quum uni legis voci duplex in eadem enuntiatione sit notio, modo librorum sacrorum veteris foederis modo institutionis legalis mosaicae.

Ex iis quae hucusque disputavimus elucet utrique loco eandem subesse notionem, id est legis mosaicae. Verti potuit: Lex, inquit apostolus, me propter peccatum capitis damnavit, ego poenam mortis subii una cum Christo quocum omnes mortui sunt quoniam pro omnibus mortuus est; quatenus morti legali succubui, legis nullus vigor est in me. Sed ita mors Christi admiscetur, quae ne verbo quidem nostro loco tangitur. Sin autem nihil respicimus nisi verba *διὰ νόμου νόμῳ*, nullo lemmate opus est. Per legem enim ipsam legi se mortuum esse apostolus dicit, non alia causa effectum esse ut moreretur; itaque hoc sensisse nobis videtur: Quum vitam legi obnoxiam prorsus transegerim et ipse id quod lex efficit perpessus sim, eo perveni ut morerer; sin autem per legem, non per nefas legi mortuus sum; lex enim ipsa ut morerer poposcit. — Quid vero lex poscat et efficiat in dubium vocari potest. Primum enim credas Paulum legem intelligere de ritibus et externis caerimoniis. Quam sententiam prorsus a consuetudine Paulina abhorrere pluribus explicare opus non est; quomodo enim per talem legem agnitio peccati (Rom. 3, 20) effici possit? Deinde non agitur de lege opera externa (operata, ut ita dicam) flagitante, ita ut legis tota vis in eo sit ne factis peccetur, non ut voluntas sit justa, non ut legis operator legem servet cum odio legis, id est, ut aliud foris simulet dum aliud intus optet. Ac ne ita quidem vim legis recte intelligi apparet compluribus locis tum veteris quum novi testamenti, quibus a peccato ut animus alienus sit praescribitur.

Lex igitur probitatem et sanctitatem requirit, quia per se bona et sancta est dataque ad vitam, ita ut eam observantes vitam consequamur, nam qui legem praestant justificabuntur (Rom. 2, 13). Neque vero lex efficere potest ut sibi obsequamur, itaque non potest vivificare, quia videlicet nemo mortalium legi perfectam praestare potest obedientiam, quum e scriptura et e vita hominum eluceat neminem esse qui legi vere obtemperet. Itaque legi duplex ea vis est, ut peccata detegat et homines, qui a via peccandi nullo modo revocari possunt, accuset, terreat, maledictione obruat — exsecratus enim quisquis non servat omnia quae lege praescripta sunt (Deut. 27, 26) — neque tamen quod suapte natura talis sit, sed quia im-

probitas nostra et corruptio maledictionem ejus provocat et arcessit.

Ita Paulus per legem, id est per legis effectum, legi, id est poscenti et imperanti, mortuus est; non temere legem effugit, sed ita sentiebat removendam eam esse, ut, etsi abrogatam volebat, tamen ei suum pretium suaque dignitas — *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* — relinqueretur. Qua morte se teneri non sinit sed mortuus est propter libertatem, ut viveret, et Deo quidem.

Zur Bibliographie der Schriften Carl Ludwig Michelets.

Von

Ferdinand Ascherson.

I. Selbständig erschienene Schriften.

De doli et culpae in jure criminali notionibus. Dissertatio inauguralis philosophica. 8. Berlin 25. September 1824.

Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum Systeme der Moral. Berlin 1828, verlegt bei Duncker & Humblot. X, 92 S. 8.

Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip dargestellt. Berlin 1828. In der Schlesinger'schen Buch- und Musikhandlung. VIII, 348 S. 8.

Aristotelis ethicorum Nicomacheorum libri decem. Ad codicum manuscriptorum et veterum editionum fidem recensuit commentariis illustravit in usum scholarum suarum edidit Car. Lud. Michelet. Berolini, impensis Ad. Mt. Schlesingeri. Volumen prius textum continens. XIV, 225 S. 8. 1829. Volumen alterum commentarium continens. LII, 409, 2 S. 1835. Vol. II. Ed. altera auctior et emendatior. Commentarium continens. 8 maj. XLVIII, 343, 1 S. Berolini 1848, impensis Ad. Mt. Schlesinger.*)

Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut Royal de France en l'année 1835. Paris, à la librairie grecque - latine - allemande - anglaise et départementale de J. A. Merklein. Rue des Beaux-Arts No. 11. — 1836. XLVIII, 322 S. 8.

*) Vom 1. Bande ist keine 2. Auflage erschienen. Das gegenteilige Citat in Heinsius Bücher-Lexikon Bd. 11, S. 35: Vol. I ibid 1838—43. 1 Thlr. 10 Sgr. ist schon als Citat falsch und scheint auf Irrtum zu beruhen.

Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin, Verlag von Duncker & Humblot. Teil I. 1837. X, 537, 1 S. 8. Teil II. 1838. X, 801, 1 S. 8.

Schelling und Hegel oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. Als Darlegung der Stellung beider Männer gegen einander. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1839, Verlag von Ferdinand Dümmler. VI S., I Bl., 74 S. 8.

Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes. Berlin 1840. Im Verlage der Sander'schen Buchhandlung. XXVI, 540, 1 S. 8.

Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes. Gehalten an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Berlin 1841, Verlag von Ferdinand Dümmler. X, 314 S. 8.

Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegel'schen Schule. Dargestellt in Vorlesungen auf der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin im Sommerhalbjahr 1842. Berlin 1843, Verlag von Duncker & Humblot. VI, 400, 1 S. 8.

Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Eine philosophische Trilogie, herausgegeben von Dr. C. L. M.

Erstes Gespräch. Ueber die Persönlichkeit des Absoluten. Nürnberg 1844, Verlag von Theodor Cramer. VIII, 219, 1 S. 8.

Zweites Gespräch. Der historische Christus und das neue Christentum. Darmstadt 1847, Druck und Verlag von Karl Wilhelm Leske. 3 Bl., 247 S., 1 Bl.

Drittes Gespräch. Die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen. Berlin 1852, F. Schneider & Comp. 4 Bl. 228 S.

— — Zweite mit einem Vorwort vermehrte Ausgabe. Berlin 1863, Commissionsverlag der Nicolai'schen Verlagsbuchhandlung (G. Parthey). VIII S., 2 Bl., 228 S. gr. 8.

Zur Unterrichts-Frage. Nebst Darstellung der vom Ministerium Eichhorn gegen den Verfasser geführten Disciplinar-Untersuchung. Frankfurt a. O. und Berlin 1848, Druck und Verlag von Trowitzsch u. Sohn. VI, 82 S. 8.

Zur Verfassungsfrage. Den Mitgliedern der beiden verfassungsgründenden Versammlungen gewidmet. Frankfurt a. O. und

Berlin 1848, Druck und Verlag von Trowitzsch u. Sohn. IV, 116 S. 8.

Ueber Einrichtung der Bezirks-Vereine. Rede, gehalten am 25. April 1849 im geselligen Verein der Stadt-Bezirke 48a und b. 11 S. gr. 8. Berlin 1849, Friedrich Gerhard.

Die gesellschaftliche Frage in ihrem Verhältnisse zum freien Handel. Rede, gehalten in der Sitzung des Freihandels-Vereins vom 12. Juni 1849. 24 S. gr. 8. Berlin 1849. [Grobe.]

Die Lösung der gesellschaftlichen Frage. Frankfurt a. O. und Berlin 1849, Druck und Verlag von Trowitzsch u. Sohn. IV S., 1 Bl, 149 S., 1 S. 8.

Vorschläge zur Umgestaltung der deutschen Universitäten. Ihren Vertretern gewidmet. Berlin 1850, Schneider u. Comp. 43 S. gr. 8.

Eine italienische Reise in Briefen. Dem Freunde der Natur. der Kunst und des Altertums gewidmet. Mit drei Plänen, Berlin 1856, Verlag von Heinrich Schindler. VI, 243, 1 S. 8. und 3 Tafeln.

— 2. (Titel-) Auflage. Ebenda 1864.

Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten. gr. 8. Berlin, Ferdinand Schneider.

Teil 1, 1859. VIII, 671 S.
Teil 2, 1860. IV, 616 S.

Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie, enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre. Berlin 1866, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.

Band 1. Des Vernunftrechts erster Teil, enthaltend die Grundrechte und das Einzelrecht. 1866. VI S., 1 Bl., 352 S. 8.

Band 2. Des Vernunftrechts zweiter Teil, enthaltend das öffentliche und die allgemeine Rechtsgeschichte. 1866. VI S., 1 Bl., 444 S. 8.

Ueber Preussens Bestimmung und Aufgabe. Rede, gehalten in mehreren Bezirksvereinen. 14 S. gr. 8. Berlin 1866, (J. A. Müller).

Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift. VI, 113, 1 S. gr. 8. Leipzig 1870, Duncker u. Humblot.

Hegel und der Empirismus. Zur Beurteilung einer Rede Ed. Zellers. 15 S. gr. 8. Berlin 1873, Nicolai's Verlag.

Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung:

Band 1. Des Systems der Philosophie erster Teil, enthaltend Logik, Dialektik, Metaphysik. 1876. XVI, 312 S. 8.

Band 2. Des Systems der Philosophie zweiter Teil, enthaltend die Naturphilosophie auf dem Grunde der Erfahrung. 1876. XVI, 486 S u. 1 Bl. 8.

Band 3. Des Systems der Philosophie dritter Teil, enthaltend die Philosophie des Geistes. 1878. XV, I, 668 S. 8.

Band 4. Des Systems der Philosophie vierter Teil, enthaltend die Philosophie der Geschichte.

1. Abteil. Die Urwelt, der Orient, Griechenland. 1879. XII, 392 S. 8.
2. Abteil. Rom, das christliche Europa, Amerika, die Nachwelt. 1881. VIII, 684 S. 8.

Das Forum Romanum oder die achte Region des alten Rom. Eine historisch-antiquarische Streitfrage zwischen Italien und Deutschland. Mit einem Plane dieses Bezirks. Berlin 1877, Th. Grieben. VI, 81, 1 S, 1 Taf. 8.

Gesammelte Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Erste Abteilung, Leben u. System. Band 1. Berlin 1884, Nicolai'sche Verlags-Buchhandlung (R. Stricker).

Wahrheit aus meinem Leben. Nebst zwei Lichtbildern und vier Stammtafeln. Berlin 1884, Nicolai'sche Verlags-Buchhandl. (R. Stricker). X S., 1 Bl., 548 S. 8., 2 Tafeln u. 4 Stammtafeln.

Michelet und G. H. Haring, historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegel's. Nebst dem gutachtlichen Berichte über die der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin eingereichten Bewerbungsschriften und einer Geschichte der Preisbewerbung. Leipzig 1888, Duncker & Humblot. XVI S., 1 Bl., 173 S., 1 Tabelle.

II. Publicationen in Zeitschriften und Werken Anderer.

In den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik:

1829 I. Nr. 7, 8, 9, 10. S. 63—80: Anzeige von B. H. Blasche: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt.

Nr. 33, 34, 35, 36. S. 265—278. Anz. von C. G. Schubarth: Ueber das Streben der Menschheit zur Einheit.

Nr. 119, 120. S. 945—956. Anz. von F. Delbrück: Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermachers Christlicher Glaubenslehre.

1829 II. Nr. 61, 62, 64—66. S. 481—496, 505—527. Anz. von Platon's Werke von F. Schleiermacher, 3. Teiles erster Band: Der Staat.

1830 I. Nr. 19, 20. S. 148—160. Anz. von Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri X recognovit E. Cardwell und von Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri rec. Michelet. Vol. I.

Nr. 89—91. S. 707—728. Anzeige von I. H. Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie.

1830 II. Nr. 70, 71. S. 559—568. Anzeige von H. Azaïs: Explication universelle.

1831 I. Nr. 85—88. S. 680—700. Anz. von Troxler's Logik.

Nr. 105. S. 833—840. Anz. von A. Stahr: Aristotelia Erster Teil.

1831 II. Nr. 98, 99. S. 782—792. Anz. von Aristotelis Ethica Nicomachea ex rec. I. Bekkeri.

1832 I. Nr. 6—9. S. 46—74. Anzeige von J. G. Fichte's Leben und Briefwechsel, herausg. v. s. Sohn I. H. Fichte.

1883 I. Nr. 87—89. S. 710—727. Anzeige v. G. Hartenstein über die neuesten Darstellungen und Beurteilungen der Herbart'schen Philosophie.

Nr. 99, 100. S 785—798. Anz. von A. v. Czieskowski: Prolegomena zur Historiosophie.

1839 II. Nr. 23—28. S. 177—223. Anz. von F. J. Stahl: Die Philosophie des Rechts. 2. Band, 2. Abteilung.

Nr. 107—111. S. 854—886. Anzeige von E. Zeller: Platonische Studien.

1841 II. Nr. 81—85. S. 641—675. Anz. von J. C. Glaser: Die Metaphysik des Aristoteles.

1842 I. Nr. 29—31. S. 225—244. Anz. von J. W. Snellmann: Versuch einer speciellen Entwickelung der Persönlichkeit und F. G. Afzelius: Aristotelis de imputatione doctrina.

In den Programmen des Collège royal français de Berlin:

De Sophoclei ingenii principio. Berlin 1830. 4.

Ueber die Sixtinische Madonna. Berlin 1837. 4.

In Hegels Werken:

Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet, D. F. Förster. Berlin 1832, Verlag von Duncker & Humblot

Bd. 1: Georg Wilhelm Friedrich Hegels philosophische Abhandlungen. Herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet. XXXIV, 423, 1 S. 8.

— — 2. Aufl. 1845. XXIV, 412 S. 8.

Daraus besonders abgedruckt: Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen. gr. 8. Berlin 1832, Duncker & Humblot. LI S.

Bd. 7, Abt. 1: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse zweiter Teil. Herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet. 1842. XXX, 1, 696 S. 8.

Bd. 13—15: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet.

Band 1,	1833. XX, 418, 1 S.	2. Aufl.	1840. XX, 375 S.
„ 2,	1833. VI, 586 S.	2. „	1841. VI, 517 S.
„ 3,	1836. VIII, 692 S.	2. „	1844. VII, I, 624 S.

In: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, herausgegeben von A. Ruge und Th. Echtermeyer:

1838. Nr. 305—307, S. 2433—37, 2441—48, 2455, 56: Zugeständnisse der neuesten Physik in Bezug auf Goethes Farbenlehre. (H. W. Dove, die neuere Farbenlehre mit andern chromatischen Theorien verglichen.)

In der Fortsetzung der Hallischen Jahrbücher: Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst:

1842. Nr. 16, S. 61—63: Schellings erste Vorlesung in Berlin.

In: Jahrbücher für speculative Philosophie, herausgegeben von L. Noack. Jahrgang 1. Darmstadt 1846.

Heft 1, S. 231—233. Anzeige von Dr. L. George: System der Metaphysik.

Heft 2, S. 32, 33. Anhang zu: Karl Heinrich Schultz-Schultzenstein, Zur Philosophie der organischen Natur.

S. 90—101: Die Frage des Jahrhunderts.

S. 201—210: Kritische Miscellen zur Politik.

S. 211—213: Herr v. Drieberg und die Physiker. Kritische Miscelle.

Heft 3, S. 236, 237: Kritische Miscelle, Zur Politik.

Heft 4, S. 104—107: Debatte der philosophischen Gesellschaft zu Berlin über die erste These des Prof. Gabler: Ueber das Verhältnis der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten.

S. 208—210: Anzeige von: Le peuple par J. Michelet 2ième èdition Paris 1846.

Jahrgang 2, 1847. S. 113—126: Ueber das Verhältnis der Stände zu einander.

S. 151—154, 156, 224—225, 227, 230, 233—237, 239 bis 241, 254—257, 262—263, 268—269, 276—277, 279—280: Debatte der philosophischen Gesellschaft zu Berlin über die zweite, dritte und vierte These des Professor Gabler: Ueber das Verhältnis der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten.

S. 786—789, 801, 802, 804—806, 813, 816, 832—834, 842—847: Debatten der philosophischen Gesellschaft zu Berlin über das Gesetz des Fortschritts in der Geschichte. Thesen des Dr. Al. Schmidt.

(Der Jahrgang 3, 1848, mit dem Nebentitel: Jahrbücher für Wissenschaft und Leben, Bd. 1, bleibt noch auszuziehen.)

In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgegeben von I. H. Fichte, Ulrici und Wirth. Neue Folge.

Band 22, 1853. S. 39—82: Drei Briefe über Transcendenz und Immanenz.

Band 26, 1855. S. 34—59, 227—249: Arthur Schopenhauer. (Vortrag, gehalten am 30. Dezember 1854 in einer philosophischen Gesellschaft.)

Band 31, 1857. S. 275—279: E. F. Apelt, Metaphysik. Referat, vorgetragen in der Mai-Sitzung der philosoph. Gesellschaft in Berlin.

In: Der Gedanke, Philosophische Zeitschrift. Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Herausgegeben von C. L. Michelet. Bd. 1. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung (G. Parthey). 1861.

S. 1—8: Unser Programm. (Sitzung vom 30. Juni 1860.)

S. 20—58: Logik und Metaphysik. Rosenkranz und Hegel. Bericht vorgetragen in der Sitzung vom 30. Oktober 1858.

S. 66—68: Geschichte der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

S. 72—75: Anmerkung zu einem Briefe von Rosenkranz über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

S. 74—75: Persönliches.

S. 81—111: Rosenkranz und Hegel (Schluss). Vorgetragen in der Sitzung am 27. December 1858.

S. 111—126: Die dialektische Methode. In Sachen Trendelenburgs gegen Hegel. Offenes Sendschreiben an den Ersteren.

S. 146—171. Diskussion über: Der Materialismus und die Lebenslehren (Sitzungen vom 29. November 1856 bis 31. Oktober 1857.

S. 172—175: Geschichte der Philosophischen Gesellschaft in Berlin (Fortsetzung).

S. 175—176: Der Stein der Weisen.

S. 176—178: Notizblatt.

S. 181—183: Persönliches.

S. 185—201: Die dialektische Methode und der Empirismus. Zweiter Brief an Trendelenburg.

S. 231—237: Diskussion über Michelet's Geschichte der Menschheit. (Sitzungen vom 26. November 1859 und 31. März 1860.)

S. 237—240: Geschichtsphilosophische Übersicht.

S. 240, 241: Stiftungsfeier der Philosophischen Gesellschaft.

S. 241—244: Geschichte der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin (Schluss).

S. 247—251: Notizblatt.

S. 252, 253: Brief an Borelius.

S. 253: Anmerkung zu einem Briefe von G. v. Vincke.

S. 254—256: Persönliches.

Bd. 2 (1861). S. 13—26: Ableitung der Grundprinzipien der Repräsentativ-Verfassung aus den drei logischen Schlussformen. Vortrag, gehalten am 19. April 1848.

S. 26—55: Zur Geschichte der Philosophie.

S. 26—27: 1. Fragmenta philosophorum Graecorum von Mullach. Vol. I.

S. 28—33: 2. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von F. Lassalle.

S 33—44: 3. Über die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Plato im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen. Von Dr. Franz Hoffmann, Professor der Philosophie zu Würzburg. Diskussion vom 24. November u. 29. Dezember 1860.

S. 44—46: 4. Die philonische Philosophie. Von M. Wolff. Zweite Ausgabe.

S. 46—51: 5. De vi logicae rationis in describenda philosophiae historia Ad Eduardum Zellerum epistula quam scripsit M. C. Monrad.

S. 51—55: 6. Über Baco's von Verulam wissenschaftliche Principien. Von A. Lasson. Programm der Louisenstädtischen Realschule. (Bericht und Diskussion am 27. Oktober 1860.)

S. 55—63: Medicinische Miscelle. a. Die wissenschaftlichen Prinzipien der neueren Heilkunde. b) Die medicinische Doctrin des Dr. med. Garms.
S. 63—64: Was uns noch retten kann.
S. 65—70: Notizblatt.
S. 70: Brief von Michelet an Lassalle.
S. 72, 73: Brief von Michelet an Prof. Hoffmann in Würzburg.
S. 73—75: Persönliches.
S. 75—78: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 78—80: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 81—85: Zeitschrift für exakte Philosophie, herausgegeben von Allihn und Ziller, Heft 1 u. 2. (Bericht und Diskussion der Sitzung vom 26. Januar 1861.)
S. 85—90: Kirchner, Die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Bericht, erstattet in der Sitzung vom 28. Januar 1860.
S. 90—96: Zur Aesthetik: a. Hotho gegen Vischer. Über Metaphysik des Schönen.
S. 114—119: e. Die altfranzösische Tragödie und die Wagner'sche Musik. (Diskussion der Sitzung vom 27. April 1861.)
S. 119—123: f. Marselli. La Ragione della Musica moderna. Bericht, abgestattet in der Sitzung vom 30. Juli 1859.
S. 150—155: Wie alt ist das Menschengeschlecht? Bericht und Diskussion in der Sitzung vom 25. Mai 1861.
S. 155—160: Notizblatt.
S. 166—168: Bemerkungen zu einem Briefe von Borelius.
S. 172: Brief von Michelet an Mullach.
S. 173: Neueste Entdeckung über die Hegel'sche Philosophie.
S. 173—174: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 174—176: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 222—230: Dialektik und Anschauung. c) Die Verschmelzung der einseitigen Methoden.
S. 241, 250—253: Über den Begriff der Nationalität in der Rechtsphilosophie. (Diskussionen vom 23. Februar und 30. März 1861.)
S. 255, 256: Übersetzung einer Hymne von Jos. Montanelli (aus der Zeitschrift La Ragione).
S. 256—259: Notizblatt.
S. 262—268: Brief von Michelet an Prof. Hoffmann in Würzburg.

S. 268—270: Persönliches.
S. 270—273: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 274: Sitzungsberichte der philosophischen Gesellschaft.

Bd. 3. 1862. S. 16—17: Über den Charakter des König Ödipus in der gleichnamigen Sophokleischen Tragödie.
S. 34—39: 1) Lassalle, das System der erworbenen Rechte etc. etc. Erster Artikel. 1. (v. Hiersemenzel). 2) Anfang des Berichtes, vorgetragen in der Sitzung vom 24. Oktober 1861.
S. 43—44: Zwei neue Religionen des freudigen Rechtthuns.
S. 43—44: a) Comte's Vorrede zum positivistischen Katechismus. b) S. 44: Stamm, die Religion der That.
S. 46—49: Die Herren Saling und Hoffmann reclamiren.
S. 49—51: Notizblatt.
S. 54: Brief an Borelius.
S. 58: Anmerkung der Redaction.
S. 59, 60: desgl.
S. 60, 61: Persönliches.
S. 61—63: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 64: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 65—88: Lassalle, das System der erworbenen Rechte u. s. w. 2. Artikel, Teil II: Das Wesen des römischen und germanischen Erbrechts. (Vorgetragen in der Sitzung vom 29. März.)
S. 88—103: Stamms Nosophthorie: Die Lehre vom Vernichten der Krankheiten. (Verhandelt in den Sitzungen vom 30. November und 28. December 1861 und 22. Februar 1862.)
S. 120—124: Herr Rosenkranz reclamirt.
S. 124—126: Wie man in Russland über Hegel urteilt.
S. 126—129: Notizblatt.
S. 136—137: Brief an Hess in Bonn.
S. 137—139: Persönliches.
S. 139—143: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 143: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 145—168: Zur Rechtsphilosophie: zu Lassalle's, Friedrich v. Raumer's, C. v. Rabenau's, Trendelenburg's, Röder's, Held's Werken. Dritter Artikel.
S. 197—199: Die Fichtefeier. Trinkspruch auf das Andenken Fichte's.
S. 203—216: Herr Trendelenburg und Herr Lassalle reclamiren.
S. 216—218: Notizblatt.
S. 222—223: Brief an Borelius.

S. 224—225: Persönliches.
S. 225—228: Gescichtsphilosophische Übersicht.
S. 228: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 229—237: Ueber die Gesamtausgabe der Schellingschen Werke. Diskussion vom 25. Oktober 1862.
S. 237—243: Hat Kant seine Ansichten geändert?
S. 266—270: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 270—271: Wie ein Franzose die deutsche Philosophie ansieht.
S. 277—283: Notizblatt.
S. 283: Brief an Monrad.
S. 285—286: Brief an Borelius.
S. 287—292: Persönliches.
S. 292: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.

Bd. 4. 1863. S. 37—54: Zur Rechtsphilosophie: zu Lassalle's, Friedrich v. Raumers, C. v Rabenaus, Trendelenburg's, Held's und Röder's Werken. Vierter Artikel.
S. 54—65: Stiftungsfest der philosophischen Gesellschaft. Darin: c) Das Ziel der philosophischen Gesellschaft.
S. 65—68: Ein Programm über Aristoteles Tugendlehre.
S. 68—73: Notizblatt.
S. 74—78: Brief an Rosenkranz.
S. 80—81: Persönliches.
S. 81—83: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 83—84: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 109—120: Kritik über M. Hess' Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage.
S. 120—124: Discussion über die Entdeckung der Nilquelle. (Sitzung der philosophischen Gesellschaft vom 30. Mai 1863.)
S. 124—135: Über die Gruppe des Laokoon. Vortrag in der Sitzung des wissenschaftlichen Kunstvereins vom 15. Mai.
S. 139: Persönliches.
S. 139—146: Geschichtsphilosophische Übersicht.
S. 146: Sitzungsbericht der philosophischen Gesellschaft.
S. 176—191: Vergleichung der Kassandra im Agamemnon des Aeschylos mit der Margarethe in Shakespeares Richard III. Vortrag v. Märcker und Diskussion in den Sitzungen vom 28. März, 25. April und 27. Juni.
S. 191—194: Nachtrag zur Rechtsphilosophie. Dimitry de Glinka: La Philosophie du droit une explication des rapports sociaux. 3. edition. Paris 1863.
S. 197—202: Notizblatt.

S. 206—208: Anmerkungen der Redaction zu einem Briefe aus Kiew.
S. 208—209: Persönliches.
S. 209—212: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 213: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.
S. 248—260: Zur Anthropologie und Psychologie. Erster Artikel. (Sitzung vom 25. Juli 1863.)
S. 267—273: Herr Häcker reclamirt.
S. 274—277: Notizblatt. Ueber Hess' Flugschrift: Das Recht der Arbeit.
S. 281—284: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 285: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.

Bd. 5, 1864. S. 25—30: Der Unterschied der Confessionen. Bericht v. Henning's und Discussion in der Sitzung vom 31. October 1863.
S. 60—62: Notizblatt.
S. 63—66: Persönliches.
S. 66—67: Geschichtsphilosopkische Uebersicht.
S. 68: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.
S. 95—109: Ueber das Böse. Vortrag Märcker's nebst Discussion in den Sitzungen vom 28. November 1863, 2. und 30. Januar 1864.
S. 114—117: Spaventa über Hegel in der Academie zu Neapel.
S 117—119: Pietraszewski's Deutsche Uebersetzung der Zendbücher (F. Weidling, 1864).
S. 119—123: Notizblatt.
S. 124—128: Persönliches.
S. 128—131: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 131, 132: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.
S. 145, 146, 149—154: Anmerkungen der Redaction zu Schellwien's Sendschreiben an Lasalle.
S. 154—158: Märcker's Bericht und Discussion über Jovanovitsch, the Serbian Nation and the Eastern Question.
S. 194—195: Notizblatt.
S. 195—200: Persönliches.
S. 200—204: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 204: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.
S. 242—249: Discussion der Philosophischen Gesellschaft über Tappan's Werk: Ueber den Willen.
S. 261—263: Notizblatt.

S 267—269: Persönliches.
S. 269—272: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 272: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.

Band 6, 1865. S. 1—14: Aus Michelet's Naturrecht.
S. 25—49: Zur Anthropologie und Psychologie. 2 Artikel. I. Zur Anthropologie, Vortrag von Schultz-Schultzenstein nebst Discussion in den Sitzungen vom 18. November 1857; 26. Juni 1858; 26. März 1859.
S. 49—70: II. Zur Psychologie (Discussion).
S. 77—80: Notizblatt.
S. 80—82: Persönliches.
S. 82—84: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 100—116: Tappan's Thesen über die Freiheit des Willens. (Discussion in den Sitzungen vom 7. und 28. Januar, 25. Februar 1865.)
S. 117—123: David Friedrich Strauss: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu. (Sitzung vom 27. Mai 1865.)
S. 143—147: Notizblatt.
S. 149—151: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 151—152: Sitzungsbericht der Philosoph. Gesellschaft.
S. 174—202: l'Histoire de Jules César. Tome I. 2. Les propos de Labiénus. Par A. Rogeard. Paris 1865. Bericht in der Sitzung vom 25. Juni 1865 nebst Discussion.
S 208—211: Notizblatt.
S. 212—213: Persönliches.
S. 213—216: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 216: Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.
S. 243—258: Engel: Die dialektische Methode und die mathematische Naturanschauung. 1865. Bericht nebst Discussion der Gesellschaft in der Sitzung vom 28. October 1865.
S. 262—264: Notizblatt.
S. 264—265: Brief an?
S. 265—266: Persönliches.
S. 266—269: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 269—270: Sitzungsbericht der Philosoph. Gesellschaft.

In: Der Gedanke, Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung und Kritik. Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Band 7. Berlin 1867, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner).

S. 1—23: Wo stehen wir jetzt in der Philosophie?
S. 75—79: Nekrologe. 1. Leopold v. Henning. (Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 27. October 1866.
S. 79—80: 2. Ernst von Pfuel.
S. 80—81: 3. Victor Cousin.
S. 83—87: Geschichtsphilosophische Uebersicht.
S. 87—90: Sitzungsberichte der Philosoph. Gesellschaft.
S. 133—147: Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Literatur und Philosnphie von Eberhard Zirngiebl. Wien 1867.
S. 148—151: Kirchmann's populär-philosoph. Vorträge.
S. 173—178: Brief an Drossbach.
S. 179—181: Brief an Dr. Starke in Neu-Ruppin.
S. 182—183: Brief an Krauth.
S. 183—189: Notizblatt.
S. 265—270: Notizblatt.
S. 344—351: Notizblatt.

In: Der Gedanke, Fliegende Blätter in zwanglosen Heften. 8. Band. Nebst einer Photographie. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner), 1871.

1. Heft, 1868. S. III—IV: Vorwort.
S. 1—18: Die Epigonen und die Heroen der Wissenschaft. Eine Beleuchtung von Bergmann's Kritischer Grundlegung zur Metaphysik. Vortrag, gehalten in der Sitzung der Philosoph. Gesellschaft vom 25. April 1868.
S. 18—24: H. G. Hotho, Die Geschichte der christlichen Malerei in ihrem Entwickelungsgange. Erster Band, 1867. Bericht, vorgetragen in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 26. October 1867.
S. 24—41: Die Dialektik und der Satz des Widerspruchs. Kritik der Schrift: Ueber die dialektische Methode. Historisch-krit. Untersuchungen von E. v. Hartmaun.
S. 41, 42: Fragmenta philosophorum Graecorum collegit etc. Mullachius Vol. II. Parisiis 1867.
S. 42—44: La Solidarité, Journal des Principes. Sous la direction de Charles Fauvety.
S. 44—48: La Religion et la société moderne. Par Frederic Herrenschneider. Paris 1867.
S. 49—58: Die bisher erschienenen Beurteilungen des Werks: Naturrecht oder Rechtsphilosophie u. s. w. von C. L. Michelet. Zwei Bände. 1866.

S. 58: Notizblatt: Rosenkranz, Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen Vera.

2. Heft, 1869. S. 59—71: Der Standpunkt Schleiermacher's. Vortrag in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 2. Januar 1869.

S. 93—95: Erwiderung auf R. Schellwien's Abhandlung: Der Satz des Widerspruches und die Dialektik.

S. 95—107: Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera. Von Karl Rosenkranz. Bericht, vorgetragen in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 26. Septemper 1868.

S. 108—111: Ueber Erkenntnis, von M. Drossbach.

S. 112—119: Die Principien der Politik. Von Professor Dr. v. Holtzendorff. 1869.

S 119—122: Notizblatt.

S. 122—124: Einladung zur Subscription für Hegel's Denkmal, Verzeichnis der Beiträge dazu, Stand des Unternehmens.

3. Heft. Nebst einer Photographie. 1871.

S. 125—173: Hegels Säcularfeier.

S. 125—126: Einladung zur Subscription für Hegel's Denkmal.

S. 127—141: Festrede zu Hegels hundertjährigem Geburtstage.

S. 146—164: Gedächtnisrede auf Hegel.

S. 173—198: 1. Eduard von Hartmann: Über die notwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus. 2. Derselbe: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik. (Bericht in der Sitzung der philosophischen Gesellschaft v. 29. April 1871.

S. 198—199: Des Einzelnen Recht und Pflicht. Ein philosophischer Versuch auf naturalistischer Grundlage. Von Alfred Friedmann.

4. Heft. 1873. Nicolaische Verlagsbuchhandlung (Stricker). S. 201—202. Einige Worte über Boumann.

S. 241—254: Ob der Staat das Recht der Volkserziehung erhalten hat. Vortrag, gehalten in der Sitzung der philosophischen Gesellschaft vom 29. Juni 1872.

S 254—260: Ein idealistischer Theosoph und ein theosophischer Materialist. a) Bickings Philosophie des Bewusstseins in Bezug auf das Böse. b) Spiller, Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Grenzen.

S. 260—262: Georg Kuhlmanns grossartig angelegter Weltverbesserungsplan.
S. 262: Ein Wort über die neuesten Kirchenordnungen.
S. 262—289: Geschichte der philosophischen Gesellschaft zu Berlin.
S. 290—292: Sitzungsberichte der philosophischen Gesellschaft. Zweiter Teil.

Neunten Bandes. Erstes Heft. 1884.
S. 1—17: Schluss der Geschichte der philosophischen Gesellschaft.
S. 18—28: Schluss-Korrespondenz über die Elektrolyse des Wassers.
S. 28—44: Michelets gesammelte Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand.
S. 44—58: Briefwechsel mit Alexander v. Humboldt.

In: Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 2, Leipzig, Erich Koschny. 1876. S. 1—20 u. S. 39—45: Über Idealismus und Realismus. Vortrag, gehalten am 27. März 1875 und Schlussreplik.

Heft 3. 1877. S. 53—55: Diskussion über Ad. Lassons Vortrag über Friedrich Harms: Die Philosophie seit Kant, am 27. Januar 1877.

Heft 7 u. 8. 1878. S. 72—74: Diskussion über Frederichs Vortrag über den Begriff der Religion und über die Hauptstufen der religiösen Entwickelung, am 26. Mai 1877.

Heft 9. 1878. S. 33—35: Diskussion über von Kirchmanns Vortrag über die Wahrscheinlichkeit, am 23. Febr. 1878.

Heft 10 u. 11. 1878. S. 1—114: Geschichte der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. (Auf Grund des von ihm in der Sitzung vom 26. Januar 1878 gehaltenen Vortrages.

Heft 13 u. 14. 1879. S. 47—49: Diskussion über J. H. v. Kirchmann's Vortrag über die neueste Schrift E. v. Hartmanns: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, am 30. Nov. 1878.

Heft 15. 1879. S. 48—52: Diskussion über den Pessimismus am 26. Oktober 1878.

Heft 16, 17. 1880. S. 38—44: Diskussion über J. H. v. Kirchmanns Vortrag über die Gegenständlichkeit der in den Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften der Dinge, am 26. April 1879.
S. 107—113: Erwiderung auf die Ansprache des Vorsitzenden der philosophischen Gesellschaft in der Versammlung am 29. November 1879 zur Feier des fünf-

zigjährigen Jubiläums des Professor Michelet als akademischen Professors.

Heft 20, 21. Heidelberg, Georg Weiss. 1882.

S. 1—20: Über einige Einwände gegen Michelet's System der Philosophie als exakter Wissenschaft, besonders hinsichtlich der Wasserzersetzung durch den Galvanismus. Vortrag, gehalten am 30. Oktober 1880.

S. 71—73: Diskussion über P. Cauer's Vortrag über Entstehung der Moral, gehalten am 26. März 1881.

(Ist fortzusetzen.)

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle a. S.